Ulus Baker

Siyasal Dilde Huzur Söylemi

İslâm'da Huzur, Söylem ve Kanaat



iletişim

ULUS BAKER 1960 doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde çalıştı, yüksek lisans ve doktora yaptı. Çeşitli yayınevlerine katkıda bulundu. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*'ni (İletişim, 1988) hazırlayan kadroda yer aldı. *Toplum ve Bilim* dergisi yayın kurulu üyeliği yaptı. Başka dergilerin yanı sıra, *Birikim*'de yazıları yayımlandı. Birçok platformda dersleriyle, konferanslarıyla, "serbest" konuşmalarıyla, sanal ortamda yazışmalarıyla, hep insanlarla sohbet halinde oldu. 12 Temmuz 2007'de bu dünyadan ayrıldı.

Yazıları İletişim Yayınları Birikim Kitapları dizisinden kitaplaştırılmaktadır: *Aşındırma Denemeleri* (2000), *Yüzeybilim - Fragmanlar* (der. Ege Berensel, 2009), *Kanaatlerden İmajlara - Duygular Sosyolojisine Doğru* (çev. Harun K. Abuşoğlu, 2010), *Beyin Ekran* (der. Ege Berensel, 2011), *Dolaylı Eylem* (der. Ege Berensel, 2012), *Sanat ve Arzu* (2014).

İletişim Yayınları 2954 • Birikim Kitapları 35
ISBN-13: 978-975-05-2911-1
© 2020 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAKTAKİ ÇİZİM Övünç Demiray
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Emre Bayın
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ULUS BAKER

Siyasal Dilde Huzur Söylemi

İslâm'da Huzur, Söylem ve Kanaat

ÇEVİREN
Onur Eylül Kara

iletişim

İÇİNDEKİLER

BİR ÖN DEYİŞ · TANIL BORA 9

ÇEVİRİYE DAİR 17

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ 21

İKİNCİ BÖLÜM

DİL VE DİLİN SİYASETİ 33

Tanrılar retoriği 33

Tanrı dili 37

Kutsal Kitap'ın hermenötiği 43

Yapısalcı dilbilimin maceraları 51

Langue et parole [dil ve konuşma] 53

Dil siyaseti 81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLÂM'IN BİR RESMİ 87

Devletin değişen tutumu 93

Siyasi mücadelenin ortasında İslâm 94

"Köktencilik" tehdidi ve Türkiye'de devlet sorunları 97

İslâmi köktenciliğin kısa tarihi 98

Siyasi basın ve İslâm 99

Yine "türban" meselesi ... *100*
Laikliğe karşı İslâm: "Batılılaşma, modernleşme" konusuna bakışlar ... *102*
Ayasofya sorunu ... *103*
Türkiye'de İslâmcı hareketin yapısı ... *105*
Nakşibendi tarikatı ... *106*
Nurculuk ... *107*
Cemalettin Kaplan grubu ... *108*
İslâmi Değerler Vakfı ... *109*
İslâmcı nüfusun dağılımı ... *110*
Kapitalizme karşı İslâm ... *111*
Kapitalizm olarak İslâm: Bir alternatif mi? ... *114*
İslâm'ın finans kurumları ... *115*
İslâmcı partiler üzerine bazı gözlemler ... *116*
Aşırı sağcı hareketin İslâmcılığa dönüşümü ... *121*
Bulgaristan Türklerinin kimliği ... *126*
İslâm ve basın ... *129*
Arkaik ve modern "İslâm Devleti" ... *135*
Ortadoğu kökenli İslâmi örgütler ... *139*
Devlet aygıtında İslâm ... *146*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM'IN HUZUR SÖYLEMİ ... *149*
İslâm'da kanaatin kuruluşu ... *157*
Kanaat yapıları ... *160*
Yeni düzenin semiyotik sistemi ... *163*
Özal'ın "vizyonu" ... *166*
Dinî kanaat ... *173*
Bir ideolojik gösterge olarak yabancı sözcük ... *176*
Barışın mantığı ... *184*

BEŞİNCİ BÖLÜM

ARKAİZMİN VE KAPİTALİZMİN SEMBOLİK YAPILARI ... *189*
Kullanım ve mübadele değerinin ötesinde ... *189*
Tekniğin imajı ... *200*

ALTINCI BÖLÜM

KANAAT VE KİMLİK 207

Kimliğin oluşumları 209

Kimliğin kurulumu 210

Kitleler kavramının takdimi 213

Kimliğin olumsuzlanması 214

Siyasal alanın üçlü işlevi 223

Kaotik kimlik 232

Kimliğin kurucusu olarak kanaat 234

Tekinsiz kimlik 240

Evcil kimlik 242

YEDİNCİ BÖLÜM

SONUÇ 247

KAYNAKÇA 255

AD DİZİNİ 259

KAVRAM DİZİNİ 263

BİR ÖN DEYİŞ

Ulus Baker'in 1993 yılında tamamladığı yüksek lisans tezi, Onur Eylül Kara'nın rakik ilgisi ve çevirisi sayesinde Türkçe okunabilir hale geldi. (Ulus'un metnini o zaman bilgisayara Aksu'nun (Bora) aktardığını da bu vesileyle hatırladık!)

'Eski' bir Ulus Baker metni bu, onun düşünsel gezginliğinin terminaline benzetebiliriz. Daha sonra yöneleceği birçok hatlara, birçok menzillere doğru çıkış noktaları bulabilirsiniz burada. Deleuze ve Guattari'nin teorik yöntemiyle, Spinoza'yla ülfetinin başladığını görebilirsiniz. *Kanaatlerden İmajlara*'dan önce burada, "kanaat" kavramını ideoloji çözümlemesinin kilidi olarak kullandığını görebilirsiniz. Kimlik meselesiyle, yani kimlik "oluşumunu" veya "kurulumunu," toplumu anlamanın veya toplumsallığın temeli haline getiren akademik politik praxisle cebelleşmesini görebilirsiniz. Bu arada henüz Türkiye'nin akademik ve entelektüel ortamında yaygın kullanıma girmemiş soy kütüğü araştırmasını, Virilio'nun "hız" teorisini görebilirsiniz.

"Disiplinler arası" kalıbına sıkıştırılamayacak bir yayılım, bir alış veriş, bir gezinti, bu metin de. Ulus'un teorik meş-

rebine uygun ifadesiyle, tomurcuklanıp saçaklanan, yayılan bir düşünce...

Yine Ulus Baker metinlerinden alıştığımız üzere, "sözüm ona"lar var. "Sözüm ona 'iletişim bilimi'," mesela. Yerleşik kavramların ve mefhumların dikte ettiği kabulleri, konvansiyonları sorgulayan bir tutum. Buna da birazdan döneceğim.

*

Kimlikle cebelleşmesinde Ulus, "evcil" kimlikten söz ediyor. Belirli bir kimliği, kimlik-durumunu sıfatlandırmak için değil, bizatihî kimliği sıfatlandırmak için kullanıyor bu "evcil"i. Kastettiği, kimliğin, yerleştirerek-kondurarak, yersiz-yurtsuzluğu ve yersiz-yurtsuzluğun bağrında taşıdığı devrimciliği ıskat etmesidir.

"Huzur" da bu anlamda "ev"le, "evcil" kılınmakla ilgilidir. Tezin başlığındaki "huzur söylemi"nin işaret ettiği, budur. Huzur, 'güzel' bir vaat değildir bu çalışmanın bize anlatmak istediğine göre. Ulus Baker, "Huzur söylemi esasında Hobbesçudur," der. Hobbes, "güvenliği modern yönetimin siyasal yaşamının önkoşulu, huzuru da düzenin ilkesi haline getirmiştir."

"Huzur" mefhumunun üç düzlemine dikkat çekilir: Kâh bu dünya kâh öte-dünyaya dair bir ehlileş(tir)me vaadi; barışa ve barışın daimî olağanüstü halin semptomu oluşuna dair bir hatırlatma, ikaz; tüketim ve medya toplumunun herkesi mutabakata zorlayan kuşatıcılığı...

"Huzur Söylemi," kapitalizmin ve "dinsel modernliğin" düzen kurma stratejileri olarak çözümlenir kitapta. Özellikle de, kapitalizmle "dinsel modernliğin" eklemlenme biçimlerine bakarak.

*

"Dinsel modernlik"le kastedilen, İslâmcılıktır. Zaten "huzur söylemi" terimi doğrudan doğruya, 1980'lerde ve 1990'larda popüler olan "Huzur İslâm'da" sloganını çağrıştırır.

Bu tezin bir kıymeti de, henüz sosyal teorinin, seküler muhitlerin ve sol âlemin İslâmcılığı bilme-anlama yönünde pek az gayret gösterdiği bir zamanda bu anlama çabasına girmiş olmasındadır.

Olgusal malzeme arasında, o sıralar medyada epey yer kaplayan Cemalettin Kaplan grubu, İslâmî Değerler Vakfı gibi, şimdi önemini kaybetmiş yapılar var. Yanısıra, "Kürt bağımsızlık hareketi ile Nakşibendi ve Nur gibi dinî cemaatlerin faaliyetleri arasındaki doğal ilişki"ye değinip geçen cümle gibi, o zamanlar hiç de öyle herkese ayân olmayan olgularla ilgili önemli dikkatler var. Asıl kalıcı olan, çalışmanın teorik sorularıdır.

*

Ulus'un yerleşik kavramsal konvansiyonları silkeleyip durması, sorarak ilerleyen teorik tutumunun icabıydı. Bu çalışmasında da birçok yerleşmiş terim tırnak içindedir veya "sözüm ona" istihzasıyla bahsedilir: "sözüm ona irtica", "sözüm ona Müslüman entelijansiya," "sözüm ona İslâmi köktencilik," "sözüm ona İslâm'ın yükselişi"... İslâmcılıkla ilgili daha sonraki yazılarında da aynı kavramsal "acaba?!" şerhlerini görürüz. *Toplum ve Bilim*'de 1994'te yayımlanan makalesinde "İslâmî köktencilik" gibi klişe terimleri, "klasik" Aydınlanma retoriğinin iflâsı bağlamında zikreder.[1] 1998 Ekim'inde *Birikim*'de çıkan yazısında "siyasal İslâm," "İslâm'ın 'radikalleşme'si," hep tırnak içinde.[2] 2007'de yayımlanan bir metninde, "siyasal İslâm" "'radikal' sayılan

1 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 14.

2 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 275.

Müslüman 'aydın'lar... 'yükseldiği' iddia edilen İslâm,"[3] tırnak içinde.

Bu şüpheciliğin nedeni, Ulus Baker'in 'ortada bir şey olmadığını' düşünmesi değil. Ezbere dönüşen kavramların, 'lâfların,' kavramaya yetmediği kanısındadır.

Tezin teslim ve kabul edildiği yıl, 1993, Sivas Madımak katliamının gerçekleştiği yıldır. Ulus Baker, *Birikim*'in Temmuz 1993 sayısında bu katliam vesilesiyle İslâmcılık üzerine yazmıştı.[4] Son derece serin kanlı bir yazıdır bu; olayı (yine tırnak içinde) "'şeriatçı' bir kışkırtmaya" indirgemenin de "yerel bir 'kalabalık' fenomenine" indirgemenin de hatalı olacağı kanısındadır. "Korku" ve "içerleme"nin güdümünde seferber olan bir yerel/halk İslâm'ına dikkat çeker burada – elinizdeki tez metninde Oryantalist/Batılı İslâm araştırmalarından nispeten işe yarar bir formül olarak devraldığı "hınç İslâmı" kavramına koşut bir tanımlama. Ulus, İslâmcılığa "yükselen" ve "radikal" sıfatlar atfedilmesine itiraz eder. Ona göre bir dinin "yükselme" momenti, onun "birbirinden çok farklı yaşam ve kültür akımlarını, yani heterodoksileri birleştiren bir bağ" tesis edebildiği momenttir. Bu, Medine Vesikası gibi "açık sözleşme" niteliği ve kısıtlılığı taşıyan bir akitte değil, yaşantının kendiliğinden üretkenliği içinde görülebilecek, görülebilmiş bir moment olabilir ancak. İnanç bağının "bürokratik-paranoyak din aygıtı açısından pasif güçlerin bir bileşeni, uysallaştırılması, denetlenmesi ve yönlendirilmesi"ne tabi hale gelmesi sürecinde, o güç yitmiştir. Bu yazıdan, İslâm'ı iktidara gelebilecek olsa bile *güçsüz* kılan bu yoksunluğu anlatan bir pasajı uzunca aktarayım, zira elinizdeki kitapla devamlılığı barizdir:

> Karşılaştığımız bu 'politik' İslâm belki 'iktidara' bile gele-

3 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 306, 314-315.

4 *Aşındırma Denemeleri*'nde yer alır, ilk basımı Birikim Yayınları 2000, s. 89-103. İlgili kısım, s. 95-98.

bilir. Ama gerçek anlamda toplumsal yaşantıyı dönüştürme yetisine sahip değildir. Bunun temel nedeni ise, İslâmi projelerin İslâm'dan ve tek tanrıcı dinlerden bile önce toplumsal yaşama içkin olarak bulunan bir 'heteroloji'[5] bilgisine sahip olmamaları, hattâ ifade edildikleri yerde onlara katlanamamalarıdır. 'Bizim iktidarımızda her görüş kendini ifade edebilecek' düzleminde verilen bir söz, İslâm'ın 'otokton', dolaysız bir vaadi olmaktan çok, siyasal güç istemi içinde, 'bükemediğin eli öp' misali rıza göstermek zorunda kaldığı bir 'görüş bildirme' sözüdür.

*

"'Görüş bildirme' sözü," başka deyişle, kanaat... Sonradan odaklanacağı kanaat kavramının, bu çalışmasında da Ulus Baker'in kullandığı mercekler arasında olduğunu söylemiştim. *Huzur Söylemi*'nde de, modern zamanda, günümüzde İslâm ve İslâmcılığı dinlerin "görüş"leşmesi bağlamında anlayabileceğinizi anlatır. İslâmcılığın huzur vaadi gibi, demokrasi vaadi de, hoşgörü vaadi de, her bir sözü de, "modern dünyadaki iktidarını ancak genel bir konsensusa katılmak koşuluyla devam ettirebileceğini kavramış olmaya bağlı bir zorunluluk" bağlamında anlaşılmalıdır. İslâm ve İslâmcılık, "medya demecinin kutsal mesajın tek iletişim aracı" haline geldiği kanaatler toplumunun hakimiyeti altında, "öğretiyi önermeler diline çevirmek" durumundadır. Kanaat beyanı, veya kanaat beyanları dizgesi, kimliğin ve bir kimliğe aidiyetin de temel koşuludur.

Ulus, kanaatler toplumunun, gerçek anlamda fikirlerin, gerçek anlamda konuşmanın, gerçek anlamda toplumsallığın imkânsızlaştığı bir vasat olduğunu anlatmak ister. İslâm ve İslâmcılık da azade olmadığı bu 'rejimin' işleticiliği-

5 Heteroloji; yani başkasının-ötekinin bilgisi; homojenleştirici düzenlerin marjinalleştirdiklerinin bilgisi.

ne soyunmuş, kanaatler piyasasına büyük tedarikçi olarak girmiştir.

*

Daha geç tarihlerde başka yazı ve konuşmalarında, aynı iz üzerinde, yine tırnaklar içinde "yükseldiği" söylenen İslâmcılığın "zayıf düşünce" oluşuna değinecek Ulus. 1997'de yapılmış bir söyleşisinde, "karşı çıktıkları Avrupa Aydınlanmasının etiğine uygun bir demokratlık istenci" beyan etmelerine mukabil "kötü demokratlık... maalesef sahte bir demokratlık" sergilediklerini söyleyecek.[6]

2003'te bir söyleşisinde, "İslâmî düşünme tarzının... en son, en yalın, en basit, en sağlam, en üstün din" olma iddiasından türettiği 'aşırı-pragmatizmi' karikatürize edecek: "Çünkü her soruna çok yalın, çok basit çözümleri vardır. (...) Karınızın kızınızın iffetinden kuşku duyuyorsan, kapat, ört. Faiz haramsa, taraflar aktarılan paraya faiz denmeyen bir sözleşme imzalasın." Böylece "varoluşsal sorun hem yaratılmış hem ötelenmiş, ileriye itilmiş oluyor"dur. Rejimin 28 Şubat'ta gösterdiği tavır da, gayet "İslâmî bir tavır"dır ona göre: Bu partiler "rahatsız mı ediyorlar? Çözümü çok basit: kapatırız!"[7] Başka bir yerde de, Nietzsche'den mülhem, "İslâmî, pek İslâmî bir özellik" diye tanımlar, "İslâm iyidir, çünkü çok basittir" aşırı-pragmatizmini. Yücel Kayıran'ın onunla 2005'te yapıp 2007'de yayımladığı söyleşide, yine İslâmcıların İslâm'ın "basit ve yalın olması" ile ilgili övüncünü sorgulayacak; "kötülüğü imkânsız kılmaya dayalı, çok kötü, aceleci çözümlerle kötü olanı kapatan, bilerek kapatan" dinî ilmihâlin, kötülükle yüzleşmeyi önleyen bir zaaf âmili olduğunu anlatacak.[8]

6 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 433.

7 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 395-396.

8 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 404.

*

Kanaat toplumunu, *kanaatler piyasasını*, elbette kapitalizmle birlikte düşüneceğiz. 2007'de bir başka konuşmasında, "modern İslâm"ın "siyasal İslâm'" haline geldiği aynı kolaylıkla, "kapitalizmin bellibaşlı aksiyomlarına kolayca uyum sağladığı"na dikkat çeker Ulus. Burada, *Huzur Söylemi*'ndeki bir motifi tekrarlar; modern-"radikal" İslâmcılar her zaman "evlerinde-yerlerinde"dirler. Oysa İslâm'ın ve İslâmcılığın radikalleşmesinin tek istisnası, göçmen olmak zorunda kaldıkları şartlardır ona göre: "Yerlilik İslâm'ın tutuculuğu, göçebelik ise devrimciliğinin asgari şartıdır."[9]

Türkiye'de genellikle dindarlığın eşanlamlısı olarak –yakın zamana kadar ve seküler muhitlerde hâlâ, onun hüsnütabiri olarak- kullanılan muhafazakârlığın da, az evvel bahsettiğimiz aşırı-pragmatizme uygun bir meyille, kapitalizme intibak ettiğini söyler. "Değerlere bağlılık" değeri, "anlam kaymasına uğrayarak... statükolar, korunması gereken bir mülk, bir tutum, para, pul, semboller, neticede her şey olabilir," zira.[10]

Elinizdeki kitapta, dinin, "kutsal"ın ve İslâmcılığın "fiilî kapitalist koşullara adapte" olmuşluğu vurgulanır. Kapitalizme karşı bir "ahlâkî" muhalefet vardır dillerde; "kapitalizmin doğasında yer alan materyalizmin getireceği ve kapitalist modelin doğuracağı travmaları yaşamadan sanayi gelişimini tamamlama" ülküsüne bağlı bir... "sözüm ona" muhalefet...

*

Siyasal Dilde Huzur Söylemi'nin olgusal konusuna veya vesilesine odaklandım bu ön deyişte, Ulus Baker'in İslâmcı-

9 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 306, 314-315.

10 *Dolaylı Eylem*, derleyen Ege Berensel, Birikim Kitapları 2015, s. 384, 392.

lığı teorik çerçeveleyişi üzerinde durdum. Kitap, sadece bu ilgiyle okunacak bir kitap değil. Ulus'un bütün metinleri gibi, bereketli bir şekilde saçaklanan, oraya buraya yayılan, tefekkür ve temaşâ zevkiyle okunacak bir metin.

TANIL BORA

ÇEVİRİYE DAİR

Bu kitap, Ulus Baker'in ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun danışmanlığında Şubat 1993'te İngilizce olarak yazdığı *Peace Discourse in Political Language: Peace, Discourse, and Opinion in Islam* başlıklı yüksek lisans tezinin çevirisidir. Otuz yıla yakın bir zaman önce yazılmış olmasına karşın, içerdği analiz ve yorumlar sıcaklığını ve derinliğini hâlâ korumaktadır. Yoğunlukla yer alan dilbilimsel düşünme ve kavram setleriyle toplumsal ve siyasal okumalara girişmesi, yine birçok farklı disiplini "huzur" gibi ortak bir bağlam üzerinde soruşturmaya uyumlaması ve kavram(lar) ile olgu(lar) arasındaki düşünsel köprüleri sıradışı bir dolayımla kurması itibarıyla da az rastlanır bir özgünlük taşımaktadır. Ulus Baker külliyatında da bu metin en az üç basit sebeple özel bir yerde duruyor: Birincisi, "huzur söylemi" gibi tek bir bağlam etrafında derli toplu örülmüş olması; ikincisi, güncel/reel/majör siyaset alanına ya da Türkiye siyasetine ve daha özelinde İslâmcı harekete bu denli yakından bakması; üçüncüsü de, buradaki birçok meselenin, düşünce hattının, kavramsal düzlemin Ulus Baker'i

ayırt edici bir düşünür haline getiren daha sonraki çalışmalarının ve kazandığı bakış açılarının temelini, kalkış noktalarını oluşturması. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun, Ulus Baker'in ölümünün ardından *Toplum ve Bilim*'e yazdığı yazıda, muhakkak Türkçeye çevrilmesi gerektiğini söylediği bu çalışmanın anlam ve önemini hem tarihsel hem de aktüel Türkiye siyasetiyle karşılaştırmalı olarak daha geniş kapsamlı incelemek, ileri bir zamana kalsın fakat çeviriyle ilgili bazı önemli hususları belirtmem gerekiyor.

Tezin İngilizce başlığında yer alan ve metin içinde çokça geçen *peace* sözcüğünün hem barış hem de huzur anlamına geldiğini biliyoruz ve *peace* sözcüğünü Ulus Baker'in yer yer bu iki anlamı da içererek kullandığını görüyoruz. Fakat tezin Türkçe isminde kendisinin de belirttiği gibi ve zaten çalışmanın bütünündeki vurguya istinaden, bu çalışma esasen "huzur" söylemi üzerinedir. Yine de kimi yerlerde *peace* sözcüğünün "barış" anlamında kullanıldığını unutmamalıyız.

Ulus Baker'in bu tezin *Öz* kısmında kendisinin önerdiği çevirileri, daha sonraki özgün çalışmalarında değiştirdiğini görüyoruz. Söz gelimi tezin alt başlığında geçen *opinion* sözcüğünü "görüş" sözcüğüyle karşılamış olmasına rağmen, daha sonraki çalışmalarında "kanaat" demeyi yeğliyor. Düşünürün kendi serüvenindeki dönüşümleri saklamak niyetiyle değil ama bugün bu tezi kendisi çevirseydi güncel terminolojiyi tercih edeceğini düşündüğüm için, ben de son dönem çalışmalarında kullandığı karşılıkları tercih ettim. Metinde, farklı dillerden ve çeşitli disiplinlerden gelen terminolojilere ve ayrıntılara kimi yerde dipnotlarla, kimi yerde de metin içinde köşeli parantezlerle belli açıklamalar ekledim.

Ulus Baker'i okumanın keyfinin yanında zorluğunu da bilenler, onun metnini çevirmenin ne denli zor olacağını da tahmin edebilirler. Bu zorluk, yarım sayfalık cümlelerin yaygınlığından yahut çok çeşitli disiplin ve terminolojilerin

(sosyoloji, felsefe, psikanaliz, antropoloji, etnografi, tarih, siyaset bilimi, bunların yanı sıra ağırlıklı olarak da İslâm felsefesi ve kültürü ve en çok da dilbilime özel kavram ve terimlerin) bir arada, üstelik birbirlerine göndermeli olarak kullanılmasından ibaret değil; bunlar işin eğlenceli kısımları bile sayılabilir. Zorluk, daha ziyade Ulus Baker'in akademik yazım ve atıf kurallarına pek riayet etmemesinden, bu yönüyle metnin çok sayıda karmaşa, hata yahut ihmal barındırmasından kaynaklanıyor. Özellikle metin içi kaynak göstermeye ve kaynakçaya ilişkin bir uyarı yapmak gerekiyor. Ulus Baker, metin içinde sözünü ettiği çok sayıda kaynağın ismini anmakla yetiniyor, kaynakçada göstermiyor; bazen metin içinde yıl ve sayfa numarası verebiliyor ama bunların ayrıntılarını yine kaynakçada göstermiyor. Sözü edilen kaynağı araştırma işini, daha fazlasını takip etmek isteyen okura bırakıyor. Bir diğer husus da metinde bazı kısımların tekrar kullanılması. Örneğin Ulus Baker, kitabın birinci bölümünde yer alan bir ya da daha fazla paragrafa, başka bölümlerde de hiçbir değişiklik yapmadan yer veriyor. Ya da uzunca bir dipnotu hiç değiştirmeden başka bir konuda dipnot olarak verebiliyor.

Hiç şüphesiz metnin akademik yazım kurallarının dışında seyretmesi, kaynakçanın eksik bırakılması yahut olağan dışı tekrarlar barındırması onun değerinden ve potansiyelinden bir şey eksiltmek zorunda değil. Fakat ben yine de daha fazlasını takip etmek isteyen okurlar için çeviriyi fark edebildiğim hata ve ihlalleri elimden geldiğince düzelterek, eksikleri tamamlayarak sürdürdüm. Bu türden zorlukları belirtmemdeki amaç, Ulus Baker'i ilk kez okuyacak olanları, fark edemediğim her türlü sürprize karşı hazırlamak, bu konuyu baştan teslim etmektir. Ulus Baker okurunun ise bu türden hatalara, ihmallere yahut yorumlara çoktan aşina olduğunu, bununla bir derdinin olmadığını tahmin ediyorum.

Çok özgün bir üslubu ve dil kullanımı olan, sözcüklerini yaşamda ve oradan dolayımda bulan, etki gücünü biraz da böyle bir ifadeden alan Ulus Baker'in metnini çevirmek oldukça heyecanlı, anlamlı ve bir o kadar da kaygı verici. Baştan sona bu duygularla sürdürdüğüm çevirinin zengin içeriğiyle kullanışlı yeni düşüncelerin oluşmasında, Ulus Baker'in diğer metinleri kadar faydalı olmasını diliyorum. Çevirinin kontrolünde ve Türkçe metnin redaksiyonunda çok kıymetli katkıları olan arkadaşlarım Dilek Yargan, İbrahim Kaya ve Özgür Taburoğlu'na teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

"Huzur", dünyanın ve yaşamın olanaklılık koşulu olarak görünür. İçinde Sükûnetin, Bilgeliğin, Güvenliğin ve Emeğin, sade bir yaşamın –modernitenin koşullarına en uygun bir yaşamın– koşullarını yeniden inşa etmek için dönüp durduğu semantik [anlambilimsel] bir şebekeyle özel bir ilişkisi vardır.* Baskın terimi Huzur olan semiyotik [göstergebilimsel] düzen, Kaosa da bir Düzen vermek için onu şekillendirir, yeniden şekillendirir ve bu Düzenin değişkenleri kendi içlerinde öylesine meşrudur ki, onları değiştirmeye yönelik

(*) Hemen ilk cümleden bir dipnotla başlamak gerekiyor: Ulus Baker, burada görüldüğü üzere bazı olağan olmayan sözcükleri büyük harfle yazıyor. Metin boyunca devam edecek olan bu tercih Kişi, Barış, Devlet, Arazi, Ev, Söylem, Tarih, Yüz, Yabancı gibi özel olmayan herhangi bir sözcükte karşımıza çıkabiliyor. Pek yaygın bir kullanım olmamasına karşın, bu tercihin bir tür vurgulama amaçlı olduğunu düşünerek çeviride korudum. Bu cümle için daha önemli bir not, "sade bir yaşam" ifadesinde geçen "sade"nin, İngilizce *homely* sözcüğünü karşılıyor olmasıdır. İleride birçok kez kullanılacak bu sözcük aynı zamanda "ev"le ilgilidir; evde olma, ev hali gibi anlamlar da taşır. Ulus Baker ilerleyen bölümlerde *heimlich* kavramını açıklarken de bu "sade yaşam"ın "ev"le olan ilişkisini kuruyor ve "eve ilişkin, gösterişsiz, süssüz, sade, evcil, ailesel, içten, doğrudan" gibi çok sayıda karşılığı olan bu *homely* sözcüğüne başvuruyor – ç.n.

herhangi bir hamle, tekrardan yaşamın kuruluşuna zarar getirecek etkiler olarak görünür.

Huzur söylemi esasında Hobbesçudur. Daha iyi bir ifadeyle şunu söyleyebiliriz; huzurun en iyi formülü bu filozofun çalışmalarında bulunabilir. Büyünün bozulduğu dönemde yaşamış bu modern-öncesi, daha doğrusu öncü-modern filozof, güvenliği modern Yönetimin siyasal yaşamının önkoşulu ve Huzuru da Düzenin ilkesi haline getirmiştir. Bu da demektir ki Hobbes'a göre savaş koşulları, siyasal düzeni ve bizatihi yaşamı imkânsız kılar. Dolayısıyla Huzur ve Savaş, uyumsuz iki tümeldir. Kendisi ile Yunan siyaset felsefesi arasına koyduğu mesafeye rağmen Hobbes, Aristotelesçi "olanaklılık" öncülünü kabul etmişe benzer: Felsefe, ancak Aklın Huzuru ile, Siyaset ancak Egemenlik yapılarından sâdır olan kontrollü Huzur ile ve Yaşam da ancak dünya düzeni içindeki organizmanın huzurlu gelişimi ile olanaklıdır.

Böylece Huzur, toplumun yönetimle özdeş olabilmesi için toplumsal yaşamın bir önkoşulu haline gelmiştir. Yani modernite projesi, ulus devletlerin ve devlet olma mücadelesi veren ulusların uluslararası düzeni demek olan bir Barış, bir *Pax* [barış] içinde, üstü örtük olarak mevcuttur. Dolayısıyla Barış, Savaş Halini dışlamaz, aksine onu kendi öncüllerine bağlar; ondan geçici bir netice ilkesi, siyasal bir araç çıkarır (Clausewitz). Bu bağlamda "savaş hali, siyasetin ve diplomasinin devamıdır" şeklindeki ünlü formül, olanaklı ve etkin hale gelir.

Barış semiyotiği, moderndir. Kabileye has yahut arkaik diyebileceğimiz siyasetin ve diplomasinin özel bir "işlev"i olması bağlamında barışın arkaik toplumlarda ancak tali formları bulunabilir. Modernitede ise Barış, (Devlet ya da toplum fark etmez) aynı işlevler düzenine ait değildir çünkü modernitenin karakteristiği olan ve ancak 20. yüzyılın ortasında görülen "diplomatik yapılar" alanı haricinde Barı-

şın –içeride ya da dışarıda– sürmesini ve muhafaza edilmesini garantileyecek herhangi bir özel yapı yoktur. Modern uluslararası düzendeki "arabuluculuk", Barışın korunması ya da "yaratılması"yla meşgul özel yapıların değil, ekonomik, askerî ve siyasi büyük güçlerin görevidir. Kissinger'in icadı "mekik diplomasisi", ki uluslararası diplomatik ilişkilerin karakteristik bir biçimiymiş gibi durur, Barış semiyotiğinin dünya meselelerinde teknokratik bir olağanüstü halin belirsiz, gevşek alanına tercümesinden başka bir şey değildir. Barış artık, etkili diplomatik bir ihtiyatın neticesi değildir çünkü güvenlik güçleri, ordular ve siyasi tehditlerle sağlanmaktadır. Bu olgu en iyi şekilde ve tüm açıklığıyla, BM aracılığıyla gerçekleşen harekâtlarla Yeni Düzeni tesis etme çabasında görülebilir.

Diğer yandan, modern Barışın "önkabulleri"ne karşı uyarı yapanlar yalnızca etnograflar olmuştur. Pierre Clastres'in mükemmel "anti-Hobbesçuluğu", dikkatleri –diğer birçokları arasında– "ilkel savaş hali"ne kaydırmaktadır, zira burada savaş, siyasal yaşam olanağının "mutlak yadsınması" gibi Hobbesçu bir şarta bağlanmamıştır. Bölümlere ayrılmış toplumlarda savaş hali, bir sosyal tipin, "savaşçı"nın, siyasal kariyerinin parçasıdır ve toplumsal düzenin hem yapılanışının hem de devamlılığının entegre bir bileşenidir (Clastres, 1974a). Antik Yunan'nın kültürel dünyasındaki savaş hali deneyimi de bir koloni coğrafyasında, "talassokratik" [imparatorluğun/gücün deniz hakimiyetine dayandığı] dünyada (Thukydides) *Polis*'in siyasal devamlılığının dinamikleriyle sıkı bir şekilde bezeliydi. Yunan'da bu deneyimin kendisi en büyük kamusal atılımdı. Antik Yunan tarihçisi Moses Finley'in tahminine göre, klasik Yunan dünyası her iki yılda bir, iki ya da daha çok site arasında yaşanan bir savaşa tanık olurdu (Finley, 1981: 43-47). Keza kültürler ve "İmparatorluklar" da, kendilerine has ekonomik, sosyal ve teknik dü-

zenleriyle savaş halinin ve askerî makinelerin, bu kalabalıkları "huzurlu" ve arkaik devletlere karşı konumlandıran siyasal ve diplomatik (tabiri caizse) ihtiyat düzeninden koparılamaz olduklarını kanıtlar.

Dolayısıyla iki şeyden biri: Ya savaş halinin tarihsel rolü, Barış'ın toplumsalın sessiz bir önkoşulu olduğu varsayımıyla çelişmektedir ya da semantik düzeni ve anlamı ne olursa olsun Barış, üzerlerinde haklılaştırıcı hususi bir fail olarak iş gören savaş halinin ve iktidar uygulamasının gerçek koşullarını kapsayan semiyotik bir rejim söyleminden başka bir şey değildir. Ben buna "güvenlik" söylemi demek istiyorum, ki bu söylemin asıl işlevi, Barışın arzulanabilir ve kabul edilebilir bir işlevi olarak siyasal düzeni meşrulaştırmaktır.

İkinci durum bizi, kentsel gerçeği, siyaseti, aile yaşamı ve medyasıyla modern yaşamın yapılarında kurucu olan "Huzur söylemi"yle yüzleştirir ki bu yapıların kökleri yine Hobbesçu siyaset felsefesine kadar geri götürülebilir. Dolayısıyla Huzur söyleminin, modernitenin her yaşam deneyiminde, özellikle de dinî söylemlerde, kapitalist ekonominin ve modern Devlet'in yapısında sınanması gereken bir soykütüğü vardır.

Şu üç alanda, üç söylemsel düzene dair bir yorumlamaya girişeceğim: 1) İster "bu-dünyalı" siyasal deneyim içinde ister söylemin yönünü ölüm deneyimi ve onun "ehlileşmesi"ne kaydıran "öbür-dünyalı" bir "ağıt" olarak "Huzur"un dinî kavranışı 2) bir "olağanüstü hal"i gizleyen Barış söyleminin siyasal saikleri ve 3) aynı anda her ikisine de ait olabilecek bir baskı sistemi ve güç ilişkileri üzerinden siyasi ve askerî kuvvetlerin oyunu.

Bu üç örnek, varsaydıkları rollerin tüm karmaşıklığıyla Türkiye'nin siyasal alanında da, şu üç alan arasında tesis edilmiş hibrid bir söylem olarak benzer şekilde incelenebilir: Bir yandan ("Huzur İslâm'da" buyruk sözü etrafında mo-

bilize olan) modernist, irticai İslâmcılık, bir yandan Barış'ın ulusal güvenlik ve bütünlükle tanımlanmasına işaret eden otoriter askerî bir rejim ve diğer yandan da bir tüketim toplumunun yeni yeni yükselişinde Barış'ı ve onun teminatını arayan konsensüsün artan medyatik dünyası.

Bu üç alanda Huzur söylemi, Ernst Jünger'in daha "Huzur felsefesi"ne tuhaf bir şekilde kaymasından evvel, "die totale Mobilmachung", "kuvvetlerin topyekûn mobilizasyonu" döneminde kullandığı bağlamda bir "topografi"yi kurar (Jünger, 1966). Bu, "postmodernizm"i "tartışmaya" çoktan başlamış olan Türk kamuoyunun temelini oluşturan siyasal alanda anlatıların ve söylemlerin dolaşımını şekillendirip kaplayan bir "topografi"dir.

Kendini bir dönüşümler oyununa sunan yeni bir "topografi" söz konusudur ve bunun üzerinden Türkiye, dünyanın daha geniş topografilerinde (dünya kapitalizminin yeni yapı ve kurumları, ekonomik, politik ve ideolojik alanlardaki ittifakların siyasal sistemi) kendi "geleceğini" görecektir. Bir ön gözlemle görülebileceği üzere bu topografi İslâmcıları, "muhafazakârları", sosyal demokrat "muhafazakârları" ve "legalistleri",* bununla beraber Özal "Vizyonu"nda olduğu gibi kurucu bir sözcelem şebekesini küreselleştirir. Anlaşılan bu topografi, dünya sosyalizminin çöküşünden ayrı düşünülemeyen o "ekonomisi" çökmüş "sol" söylemin ve ideolojik anlatının gerileyiş alanı üzerine kurulmuştur.

"Huzur Söylemi"nin, bu topografik düzenin şekillenmesinde ve dönüşümünde en önemli unsur olduğunu söylemiyorum, ama onu "bakış açısına" yerleştirdiğimizde, yalnızca "Türk" olmayan bu topografinin köklerini takip etmek ve gelecekte bazı olası dönüşümleri öngörmek mümkün olabilir. Bu da, bölgesel semantiği ve topografileri tatmin eden,

(*) Legalizmi benimseyenler; çağın koşullarına göre faydalı olduğuna inanılan düşüncelerin kural olması ve kurallara uyulması gerektiğini savunanlar – ç.n.

bunun yanında ekonomik ve ideolojik süreçler içindeki ilinekleri, yani şeylerin ve eylemlerin düzenini göstermeye yatkın bir tarih semantiğinin geliştirilmesini şart koşuyor.

Bu çalışma, siyasal sözcelem ve anlatıların yayılımı, dönüşümü ve dolaşımına ilişkin analizin tikel bir alanı olarak (ve tam da Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sıyla başlayan) belli bir "dil sosyolojisi"ne özel referansla, Huzur Söylemi'ne gönderen söz konusu topografi ağlarını oluşturmak için teorik araç tasarlama girişiminden başka bir şey değildir. Daha ileri bir proje, bize "dinî", "siyasi" ve "ekonomik" alanların anlaşılmasına devam etme imkânı verecek bir "kanaat hermenötiği" bağlamında 1980'den bu yana siyasal sözlecemlere dair devasa verilerin manipülasyonu olabilirdi. Böylesi bir analizle biz, modern kanaat toplumunda İslâm'ın "deneme ve yanılma" gidişatında yaşadığı ideolojik krizin genel manzarasını görebiliriz. Huzur ve hoşgörü tezi, birçok veçhesiyle İslâmi söylemi ele almakta, onu zamanımızın –liberalizm, sosyalizm, modernizm ve pozitivizm gibi– büyük siyasal anlatılarıyla aynı düzleme getirmektedir. Bu sebeple İslâm kendini, Aydınlanma ve Batı felsefesinin bir ürünü olan kanaat-yapımı yasalarını benimsemek zorunda hissetmiştir.

İslâmi Söylemin bu statüsünden başka hiçbir şey, kanaat oluşturma ile Huzur arasındaki ilişkileri daha iyi gösteremez ki bu ikincisi, ilkinin asli koşulu kabul edilmiştir. Burada ben tezimi, yeni dünyaya kuşkulu adaptasyon sürecinin "modern dünyada arkaik bir dinin temel deneyimi" olarak sunduğu belli başlı örneklere istinaden geliştireceğim. Tezim şudur: Adaptasyon çabaları içinde İslâm, dinî bir sistemin esas saiklerini –aşkın hakikat, Tanrı kelamı, ilahî kültür ve yorumlama ve yazma sanatları– kısmen de olsa bırakmaya zorlanmış görünmektedir. Kriz, modern İslâm'ın iki boyutu arasındaki bu gerilimin tam merkezinde çıkmıştır: Kanaat düzeyinde dünya sistemine zorluk çıkaran bir siyasal

hareket boyutu ve kutsal hakikatle ve ilahî yazıyla temellenen bin yıllık bir din olma boyutu. Son zamanlarda bu, Diyanet'in Kur'an'ın yorumlanışını "modernize" etme gayretlerinde kendini gösterir ki Türk kamuoyunun geniş bir kesiminde de tasdik edilmiştir. Örneğin Türkiye'nin Başbakanı ve bir Nakşibendi olan Turgut Özal, Kur'an tefsirlerinin "modern bilimler" temelinde "yeniden yazılması"nın taraftarlarından biriydi.

Bu adaptasyon sürecinin ideolojik inşası Huzur ve (herhangi bir Müslümanın Sünneti olarak kabul edilen) barışçıl Cihat üzerine söylemle canlandırılır; bu ikisi de İslâmcı entelektüelin modern dünyaya bereketli giriş noktasını inşa eder. Bu giriş şimdiye kadar Marksizm'den dönmüş birçok İslâmcı akademisyen tarafından yahut dekolonizasyonun radikal mirasından yiyenler tarafından kullanılmıştır. Söylemleri bir Huzur anlatısı üzerinde gelişmiştir, ki bu anlatı tahminen erken dönem İslâm'a (Asr-ı Saadet'e), yani "ideal" formlarında modern demokrasi, hoşgörü ve özgürlüğün bütün yönlerini konuşlandırdığı varsayılan bir döneme köklenir. Bu referans çerçevesi de özünde kutsal bir *Pax* sisteminin ön kabulleriyle asimptotik* olarak işler: Bir ilk hakikat, ilahi bir sistem, kaostan düzene bir geçiş metaforu üzerinden her şeyi açıkladığı varsayılan bir kozmoloji. Kutsal bir düzen olması bakımından *Pax*, ideal bir düzenle özdeştir. Sade yaşam, yani pragmatik olarak hem İslâm'a hem de modern hayata boyun eğen bir yaşam tarzı, somut yaşam durumlarına adaptasyon süreci projeksiyonunun sosyolojik ifadesi olur.

Semantik varlığı (anlamı) düzeyinde ele alındığında "Huzur" formülü dinî, siyasal ve medyatik söylemler gibi semi-

(*) Türkçe "sonuşmaz" sözcüğüyle karşılanan *asymptot*, sonsuza giden bir A eğrisinin çeşitli noktalarının gittikçe yaklaştığı başka bir B eğrisi veya doğrusunu ifade ediyor. Burada "asimptotik olarak" karşıladığım *asymptotically* de, yaklaşan ama sonsuza dek gitse de kavuşamayan bir hali anlatıyor – ç.n.

yotik rejimler içinde yakalanmadan önce "tarafsız"dır. Bu tarafsızlık "sözsel göstergenin keyfiliği"nin (Saussure) ve "boş söz"ün (Bakhtin) tarafsızlığıdır. Kalkış noktasını kendi uygun, somut ifadesiyle olsun ya da olmasın "Barış" sözcüğünden alan semiyotik rejimlerin kurulmasını kolaylaştırır. Ya da sözcüğün böylesi bir tarafsızlığını benimsemek yerine, Huzur sözcüğünün "ön kabuller"in bağlantı noktasına oturmasını sağlayan bir semantik referanslar ağını takdim etmek isterim. Kapitalizmin emek rejiminin, Barış koşullarının etkin, yani müsait olmasını gerektirdiğini biliyoruz. "Toplu müzakere" süreçleri, işin devamındaki ve kapitalist örgütlenişindeki çatışmaların giderilmesine işaret eder. Bütün her şey, sanki "iş" ya da "iş gücü" metalaşmadan, ya da semiyotik mübadele rejiminin bir parçası olmadan önce kendi kendine varmış gibi gerçekleşir, yani maaşlar üzerine bir "pazarlık" (kanaatler çatışmasının biricik örneği) sözcüklerin mübadelesidir ki onun "iletişimsel eylem"de (Habermas) soğrulması da semiyotik mübadele rejiminde gerçekleşen topyekûn bir yanlış anlaşılma olurdu. Kanaatin modernist kurulumuna referansla İslâm'ın "Huzur" Söylemi, İslâmcılığın bütün semiyotik düzenini ve sapmalarını (*heterodoxy*), dinî dünya görüşünü bir tepki siyasetine dönüştüren "bu dünyalı" siyasal mücadeleler pratiğine tabi kılar. Bir seçim kampanyası esnasında "Huzur İslâm'da" buyruk sözünün dillendirilmesi dahi şu gerçeği ele verir: Yalnızca Huzur sözcüğü değil, aynı zamanda o şiarın biçimi, sözdizimi (*syntax*) ve semantik kuruluşu da, diğer söylemsel düzenden yahut mevcut kanaat topografisinin başka bir yerinden "ithal" edilir. "Huzur"un tarafsız olmadığını, kanaat düzleminde varsayılan statüsü bağlamında İslâmi söylemde özel bir değerinin olduğunu söyleyeceğiz. Benzer bir "üretici süreç" (Chomsky), 1980'de "huzur ve güven ortamı"nın sağlanması adına eyleme geçtiklerini beyan ederek iktidara el koyan

ordu tarafından da gerçekleştirilmiştir. Bu tür bir mottonun kökleri sıkıyönetim koşullarının yaşandığı 1977-80 döneminin kanaatinde zaten vardı ve bu kanaat Huzur ile olağanüstü hal arasındaki içkin ilişkiyi açığa vuruyordu. Aynı söylemsel model, Türkiye'nin siyasal ve ulusal bütünlüğünün vurgulanmasında ve terörle mücadeleye polisin dâhil oluşunun haklılaştırılması noktasında piyasaya sürülen sloganların meşrulaştırılmasında fiilen kullanılmıştır. Yeterince ilginçtir ki yerel düzeyde bu tür sözcelerin siyasal arenası popüler kültürün, futbol stadyumlarının, cenaze törenlerinin ve kanaatin kütlesel ifadelerinin topluluk mekânlarıdır. Son olarak Huzur, Ev'in, yani huzurlu tüketici yaşam şablonunun, stratejik birliğinin bir parçası yapılır. Modern enformatiğin ve mal ve hizmetlerin kapitalist dolaşımının bir zaruriyeti olan "hız"a nispetle, aile yaşamının sadeliği ve güvenliğine güçlü vurgusuyla pazarda satılıp alınan, reklamla teşvik edilen ana mal olur. Burada da yine, bir ürün yahut bir hizmet olarak "X'in Huzur ve güveni içinde yaşamak" şeklinde bir reklamın semantik biçimi de, sözcüğü başka bir anlamla ileten aynı topografiden ithal edilir: Bu dünyaya has Huzur, ancak onu satın almakla elde edilebilir.

Huzur sözcüğünün, Huzur söyleminin semiyotik arka planında ileri sürülmesine gerek yoktur zira Huzur, bu düzeydeki varsayımlar düzenine aittir. Hobbesçu söylemdeki haliyle, dilin varsayma eylemini gerçekleştirme yönündeki hususi gücüyle, yaşama bir "genel emir" olduğu varsayılır. İleride göreceğimiz üzere "varsayım yapma" tam manasıyla edimsöz edimidir [*illocutory act*], yani Huzur sözcüğünü "olumlu" ve "haklılaştırılmış" bir dizi başka sözcükle eşitleyip tanımlayarak, Hayata, "iyi yaşama" seçimini yapma emri verir.

Kanaat probleminin ikinci yönü, kimlik oluşumu gibi yakıcı bir soruna gönderir. Kanaatin birinin kimliğini "kurdu-

ğu" yahut "oluşturduğu" düşüncesi oldukça eskidir, Yunan felsefi ortamında da zaten mevcuttur: Sen, olduğunu ifade ettiğin şeysindir ve ifade esas olarak kanaattir (*doxa*). Platon'un *Philebos*'unda, tam olarak Derrida (1966: 67) gibi bir yazma diyalektiğini değil de kanaatin gücünü üreten kimliği ortaya çıkarmak istiyorum. Şöyle de ifade edilebilir; Sokratik düşünür kanaati gelecekle, beklenti ve sezgiyle ilişkilendirmeye giriştiğinde Sokrates der ki: "Bana öyle geliyor ki duyumsamaların hafızayla birleşmesine, yani hislerin hafıza ve duyumsamada birleşmesine belki de sözcüklerin ruhumuza yazılması denilebilir. Ve bu deneyim neyin doğru olduğunu yazdığında, sonuç da doğru kanaatin ve doğru savların bizde ortaya çıkması olur ama önerdiğim o içsel yazıcı neyin yanlış olduğunu yazarken, biz de kanaatlerin ve savların karşıt biçimlerini ediniriz." (Derrida'dan alıntı, 1981: 175) Bu, kanaatin bilgiye (*episteme*) nispetle değerinin düşürülmesi değildir, aksine filozof kanaatin, gelecekle ilişkili olan beklenti hislerinin bir parçası olduğunu söyler: Kanaat, edilgin bir kavrayış (bir fikrinin olması) değildir; sınırları, düşünen öznenin kimliğini tanımlayan gelecekten bir beklentidir.

Kimlik kanaatle nasıl üretilir? Bu soruya cevap vermek için sosyolojik bir yaklaşıma başvurulmalıdır: Büyük kanaat sosyoloğu Gabriel Tarde, "var olma"ın "sahip olma" üstündeki sözde üstünlüğünden kaynaklanan sosyolojik ve epistemolojik yanlış anlayışı göstermeye girişir: Filozoflar kuramları Varlık'ın ontolojik problemi üzerinde –Heidegger'e göre esas soruna– temellendirdiler. Sosyolojinin alanına kaydırıldığında varlığın üstünlüğü, "varlık" bağlamında kimliğin araştırılması şeklinde yansır: İnsan nedir? (Kant'ın antropolojik sorusu). Toplum nedir? (sosyolojik soru) ise; her şey için sorulabilecek bir sorudur ve varlık kipi altında herhangi bir cevabı yoktur. Tarde'ın ortaya attığı sorunun esaslı yeniden formülasyonu "sahip olma"nın "var ol-

ma" üzerindeki üstünlüğüyle karakterize olur. Kimlik sorunu, birinin ne olduğundan ziyade neyinin olduğuyla, neyi taşıdığıyla, neye "sahip" olduğuyla ilgilidir. Kanaatinizi ifade ederken bir kimliğiniz vardır – burada, modern burjuva gerçekliğinin bir değer sistemi söz konusudur ki onun büyük eleştirmeni Nietzsche'dir: Mesele birinin değer yargılarının olması değildir; asıl mesele birinin, kendi değer yargılarıyla kendi değerini sorgulamasıdır: Herkesin kimliğinde ahlakın içkin bir ölçüsü bulunur.

Dolayısıyla kimliğin oluşumu, çoklu bir diyalektiğin sonucudur: Kanaatin ifadesi, değer yargısının genelleştirilmesi ve kaosun içinde bir *prise de position* [konum alma].

DİL VE DİLİN SİYASETİ

Tanrılar retoriği

Leçons de linguistique générale'in (*Genel Dilbilim Dersleri*) yazarı Ferdinand Saussure, başyapıtında dile indirgemeyi denediği birçok görüşü aşar gibidir. Aşkınlığa dair bu görüşler dikkate değer bir şekilde *Anagramlar*'da belirginleşir, ki burada "şiirsel dil", dilbilimin biçimsel dilinin karşısına konulur. Biçimsel ve mantıksal hale sokan bütün eğilimlere karşı içsel bir zorluk çıkaran yakıcı soru, bariz bir şekilde şöyle ortaya koyulur: Sözel bir mesajı sanat yapıtına dönüştüren nedir? Elbette soru, modernitemizin bir parçasıydı, özellikle de Rus biçimci şiir sanatıyla olan uyumu içinde değerlendirildiğinde. Yine hususi bir bağlamda modernitemizin parçası olan bu soru, dil alanları –söz gelimi edebiyat türlerinin, sıradan dillerin ya da bilimsel dillerin vs. alanları– arasında bazı geleneksel ayrımları gözetti. Birdenbire, daha genel bir bağlam olan "semiyotik" içinde, "beşeri bilimlerin dili" olmak için çok büyük bir projeyi oluşturmaya yönelen bir kuramsallaştırma sorusu haline geldi (Kristeva, 1977). Yi-

ne birdenbire, edebiyat eleştirisi beşeri bilimlerin bir parçası şeklinde "bilimsel" olmak ve böylece Paul Ricoeur'ün türettiği o "retoriğin düşüşü"ne yol açmak zorundaydı (Ricoeur, 1972). Bütün bunlar, hususi bir proje hattının bir diğeri karşısında, yani *Dersler*'in *Anagramlar* karşısında galibiyeti anlamına geliyordu. Filolojik gelenekler tarafından nakşedilen bazı dil felsefelerinin bu bilimselleşme ve biçimselleşme eğilimine mesafeli durdukları gerçeği, dili mistik veya bilişsel bir şekilde tanımlamanın önünde ciddi bir engel değildi. Yapısal dilbilim bir devrimdi; modern düşünce tarihinde sahici bir devrim.

Fakat şunu akılda tutmak gerekir: Başlangıçta bile, dilin indirgenmiş olduğu şeyi aşmaya yönelik bir eğilim, bir içsel kısıtlama söz konusudur: hepsi de anlamlama için tahsis edilmiş ilişkilere dair hiyerarşik sistemlerle (ya da alt sistemlerle) oluşturulmuş resmî bir sistem. "Yapısalcı devrim"in, dönemin sosyo-politik devrimleri tarafından ihanete uğradığını falan söylemek istemiyorum. Leningrad merkezli *Poetika* dergisi çevresinde toplanan Rus biçimciler ve şiir sanatçıları, bir şiir ve dil devriminin önünü açabilmek için siyasi devrimi tekrarlamaya, ikiye katlamaya giriştiler. Bu bağlamda devrimci proje, gelmekte olan bilimler çağında, *Logos*'un uzun tarihe yayılan macerasının bir parçası haline geldi. Aslında bütün tarih-üstü varoluş, özellikle de *Logos*, ikircikli görüngülere sürükleyen yakıcı bir muğlaklıkla çok derinden yazgılıdır ki onun *Aufhebung*'u [içererek aşma], kesinlik ve mükemmel bilgi sorunlarıyla hesaplaşan bir "tarihin sonu" da asla değildi. Bu, dil kültürün indirgenemez bir parçasıdır ve hem dilin kapalı dünyasını hem de farklılıkların açık âlemini şekillendirir diyen ünlü Sapir-Whorf hipotezinin özel bir öğretisiydi.[1] *Logos*'un tarihsel macerası, burada Heideggerci bir köken arayışını gerekli görmeden, dil tartışmasının

1 Sapir-Whorf hipoteziyle ilgili bir tartışma için bkz. Benveniste, 1974: 17-25.

özel bir bağlamını yaratabilir. Sözüm ona "post-yapısalcı" devrim de, düşünce tarihi boyunca değişimin tamamlanmamış ama stratejik olan bazı örneklerini burada yalnızca takip edebildiğimiz bir Tanrılar retoriğinin uzunca geçmişine bir kez daha başvurulmaksızın sonuçlandırılamaz.

İlk "dilbilimci filozoflar" besbelli ki Stoacılardı; "dil oyunları"nda belki biraz aşırıya kaçmışlardı ama dil ile düşüncenin Platoncu özdeşliğini özenle incelemek ve aşmak için ilk hamle onlardan gelmişti. Açıkçası Platon'un *Sofist*'i önümüze "düşünce" (*dianoia*), "kanı" (*doxa*), "fantazma" (*phantasia*) ve son olarak "duyumsanabilir şeyi" ifade eden bir muhakeme, örneğin "görünür" olan (*phanetai*) gibi şeyler arasında bir ayrım koyar.

Sözünü ettiğimiz bu *dianoia*, *Sofist*'te söylemle özdeştir; ama bu bağlamda o, zihnin içinde olan sessiz bir diyaloğa gönderir. Platon'a göre *dianoia* ve *logos* gibi, düşünce ve söylem (ya da dil) de aynı şeydir (*tauton*). İyi ama, düşünce ve dil arasında indirgenemez bir ayrımı cisimleştiren sözlük düzleminde Platon'un işletmek istediği bir ayrım neden söz konusu olsun? Platon bu ayrımı şunu göstermek için işletir: *Dianoia* sessizdir, zihnin kendisiyle olan dahili diyaloğudur ama *logos*, yine zihinde sâdır olan, ağızdan fışkıran sesli akıştır (*reuma*). Diğer taraftan da düşünme (*dianoeisthai*) "nesneleri inceleme (tefekkür etme) sürecinde zihnin bir söylemidir"; özel bir diyalog biçimidir; zihin onunla sorular sorar ve cevaplar verir, olumlamalar yahut olumsuzlamalar yapar durur. En sonunda *doxa*'nın (kanaatin ya da kanının) bir "sabitlenme" durumu olur. Bu, kişinin kendi kendine ifade ettiği ve daha önce başka kimseye açmadığı bir tür içsel söylemdir. Bu, ağızdan çıkmamış, böylece Şehrin "diyaloğu"nun bir parçasına dönüşmemiş, ama kendine has bir "doxa" iddia eden, Sofistler'inkinden farklı bir *logos*'tur.

Platon'da *logos* sözcüğünün yüksüz "anlam"ı, bir yanıyla onun "birinin, yüklem ve isimleri eklemleyen konuşmayla düşüncelerini açık etmesi" şeklindeki tanımına temellenir. Öyleyse *logos* ve *dianoia*, eklemli bir yapıyla (önermeyle) noktalanan iki "söylem"dir ve onun ilksel biçimi, bir yüklem ve bir de yükleme dair doğrulayıcı ifadenin oluşturduğu *sumploke*'dir (dizim). Fakat sesli söylem, yani konuşma, aynı zamanda zihnin iç diyaloğuna dair bir "imaj"dır da, zira zihnin iç diyaloğunun bir çıktısı olan "doxa"nın dışa vurulması, açıklanması ve diğer insanlara iletilmesi gibi işlevlere sahiptir.

Anlaşılan Platon, *doxa*'yı ve *episteme*'yi (diyalektiğin nihai ürününü) yaratan zihinsel mekanizmalarla canlı bir meşguliyet içindedir. Platon'un dil kuramı, dile bir çeşit üretim aracı olarak yaklaşan Julia Kristeva gibi o "post-yapısalcı" semiyotik çevresinin kabul edebileceği benzer öncüllere uygun düşer (Kristeva, 1977). *Polis*'in toplumsal âlemi *Sofist* ve *Theaitetos*'taki Platoncu tartışmalar üzerinden belirginleşir: Burası her yurttaşın bir kanaati varsaydığı, yani ürettiği ve de tuttuğu bir âlemdir (içsel olarak ilk durumda, dışsal olarak ikincisinde). Onun bu türden dışavurumu, şehrin kamusal merkezindeki bütün kısmî kanaatleri karşısına alır. Kanaatin yapısı aracılığıyla, insan için bir doğa tasarlanır ve insan "hayvanlar ile tanrılar arasında" bir yere konumlandırılır (Vernant, 1990: 3. kısım).

Sextus Empiricus'ta insanın "dilbilimsel doğası" teması, dogmatik Stoacıların bakış açılarına karşıt olarak daha vurguludur çünkü insanın doğası, göstergelerin eklemlenişine dair doğrudan bir tasarruf kapasitesi olarak tanımlanır. "Çünkü göstergenin kendisi 'bu buysa, şu da şudur' gibi bir form alır."[2] Yani "gösterge" (*semeion*) doğa ile insanın kuruluşunun eklemlendiği noktada oluşur.

2 Bkz. Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, M. 8, 275-6 =SVF II, 223=LS.

Tanrı dili

Aristoteles'in, diyalektiğin karşı tarafı olarak isim verdiği retorik sanatı (Aristoteles, *Rhetorika*, 2156b) geleneksel olarak *Polis*'in temelini oluşturan bir konuma getirilir. Yunan *koine*'nin [ortak dil] bir parçası ve özellikle de "insan dili" olarak retorik, dikkatli bir şekilde sınırlandırılmış ve öyle ayarlanmıştı. Retorik yalnızca "iyi konuşma" demek değildi; "siyasal olan"la eş süreliydi ve böylece bütün bir *paideia* [eğitim] projesinin bir parçasıydı. "Özgürlük"e erişim, yalnızca konuşma hakkıyla mümkündü ve bu hak, *Logos*'un gücüne bakılmaksızın bütün yurttaşlarca "eşit olarak" paylaşılırdı, dolayısıyla da pre-Sokratikler ve bilhassa da Herakleitos için çok önemliydi. Burada akılda tutulması gereken önemli bir nokta var: Yunanlar için "konuşma hakkı" ile "konuşma(nın) gücü" arasında tehlikeli bir gerilim söz konusudur. Haliyle diyaloğun "kuralları" vardı ve bunlar, Sokratik diyalektik örneğinde olduğu gibi konuşmanın imkânını ortadan kaldırmaya bile varabilirdi, zira Sokrates'te, "cevap verme"nin bütün imkânını *a priori* olarak reddetme yönünde bir tavır görebiliriz. Diyalektik, *Polis*'in sunduğu olanaklılık içinde derinden hissedilen bir ihtiyaçtır ama "hakikat", hakkında konuşmanın mümkün olmadığı başka bir *Logos*'a aittir. Burada *Logos*'un dönüşümüne çoktan rastlamış oluyoruz. *Logos*'u *Aletheia*'yla ilişkilendirmek Sokratik diyaloglarla, yani kanaatin fiilen infilak etmesiyle bilkuvve imkânsız kılınır. Örneğin Heidegger'de gördüğümüz gibi *Logos*'un öbür yüzüne bakmamak, yani Yunan *Logos*'unun yurttaşların sürekli bir yarış halindeki konuşmaları anlamında *Logos*'tan ziyade "oranın yerlisi"* olduğunu düşünmek yanlıştır (Heideg-

(*) Burada ve daha sonra da sıkça kullanılan sözcük, *autochtonous*'tur. Daha yaygın kullanımı *autochthonous* olan bu sözcük, Türkçe'de *otokton* şeklinde kullanılabiliyor ve "bir bölgenin yerli haklı", "yerleşik kadim halk", "kendi kendini var eden, yerli" gibi anlamları taşıyabiliyor – ç.n.

ger, 1973). Bakılmayan nokta, Heraklitos ile Parmenides'in öğretileri arasındaki zorunlu ve aşikâr ayrımda belirginleşir. Zira Heraklitos "Beni değil de Logos'u dinlediğinizde, her şeyin bir olduğu fikrinde ortaklaşmak bilgeliktir"[3] derken, Parmenides'in şiirindeki Tanrıça ise ona, konuşmasının hakikate karşılık gelmesini öğretir. Herakleitos'a göre kendi sahip olduğu *logos*, *Logos*'la zıtlık içindedir ama Parmenides'te iki *logoi* de birdir. İki dil alanındaki söz konusu ayrım, bütün bir klasik Yunan dönemini kateder.

Peki öyleyse, Platon öncesi kadar erken bir dönemde oluşan dildeki bu ikilikten çıkarılacak sonuçlar nelerdir? Belki bu, *diegesis* (anlatı) ile *mimesis* (taklit) arasındaki ayrıma da yorulabilir. Karşıtlık açıkça epik ile drama arasında kurulur; ilki "ilişkilendirme"ye, ikincisi ise "temsil etmeye" temellenir (Faye, 1976). Yunan, "gösteri"nin anayurdudur.[4] Fakat tam da bu yüzden çeşitli biçimleri vardır: Epik şair yahut tarihçi "ilişkilendirir", trajedi ve drama ise "temsil eder". Hatta insana ait *logos* bir bütün değildir. Ama Platon'a göre "ilişkilendirme", temsilden daha tehlikelidir zira temsil, son kertede büyük *paideia* [eğitim] projesinin altında kontrol edilebilir. "Siyaset" üzerine yazan ilk kişi olarak Platon'un bu eserine "şiir sanatı" üzerine bir bölüm eklemesi ilginçtir. *Diegesis*'in [anlatı] yönetme ve yürütmeyle, yani *hegeoemai*'yle [önden gitmek, yolu açmak] özellikle önemli bir ilişkisi vardır. Tehlikeli olan da bu ilişkidir: Doğru ya da yanlış fark etmez, "ilişkilendirme" sanatı şeylerin yüzünü, insanların yaşamını değiştirebilir ve *Polis*'teki harmoniyi sıkıntıya sokabilir. Şairler, tanrıların ve şeylerin gerçek doğaları üzerine uydurmalar üretir, onları hikâye ederler. Jean-Pierre Faye de tümüyle farklı bir bağlamda, 1788'de Devrim'in geleceğine

3 Krş. Cosmic Fragments, G. S. Kirk, 1956: 56.

4 Trajedi kalıpları anlamında Yunan yaşantısının tefekkür yapısını gözlemleyen Foucault'dur (1981: 245).

dair tam bir ümitle Abbé Mably'in "hikâye anlatmanın aynı menfur gücüne bağlandığına" dikkat çeker ve şöyle devam eder: "Yaklaşan devrim –umulmaktadır, öyleyse gerçeklik düzleminde değildir– tekrar tekrar Hun avcıların hikâyelerine sürüklenebilir. Bu genç Hun avcılar Azak Denizi şeridinde geyik avlarken, bilinmeyen bataklık bir bölgeyi delip geçip birdenbire kendilerini bir harikalar diyarında bulurlar. Büyülü bir tefekkürün verdiği mest edici bir esrimeden sonra birdenbire 'geri dönüp', bu bilinmeyen ülkede karşılaştıkları olağanüstü şeyleri kendi insanlarına 'anlatma' aciliyeti hissederler. Ve Mably, 'bu hikâyeler ulusların yönünü değiştirir' diyerek meseleyi bağlar." (Faye, 1977: 181) Bu kez Batı'dan Doğu'ya doğru olsa da bugün hâlâ bir devrim, ulusların kaderini şekillendirecek bir hareket beklentisi içinde, Mably'den bir adım daha ilerisini tasarlayıp keşfedebilecek haldeyiz. Yunan'a geri dönmeye gerek yok, zira tüm dil oyunu burada, "tarihteki en berbat halk"ta mevcut. Onların şefi olan Attila, avcıların anlattığı hikâyelerin karşılığı olarak "eyliyor". Eyliyor; berbat ordusunu/halkını "yönetiyor". Eyliyor; avcılardan aldığı tarife göre eyliyor; o avcılar ki bu bilinmeyen ülkenin mucizelerini görmüş gibi yaptılar ve onların yalnızca seslerini, *logos*'larını getirdiler. Arıların dilinin aksine, "iletişim" başlatabilmek için bir şey getirmeye gerek yoktu (Faye, 1977: 183). Daha çarpıcı olansa şuydu; Attila bu hikâyelerin dışarıda öylece duran gerçekliğin küçücük bir parçasını dahi getiremediğinin –*Les Mots*'un Sartre'ından ve *Logos*'un Heidegger'inden daha fazla– farkındaydı. Haliyle eyleme ihtiyaç vardı. İşte bizim hem dile yönelik öznel tavrımızla hem de bir "bilim" olarak dilbilime yönelik biçimci tavrımızla öylesine karartılmış gözlerimizin önünde, bu tarih parodisinde, dilin bütün bir manzarasının izi sürülür. Platon'un Şehir'den Şair'i çıkarıp göndermeye yönelik bazı saiklerini görmemek mümkün mü?

Bu örnekte biz, bu çalışma boyunca sürecek tartışmanın merkezindeki konulardan birine dokunuyoruz: dil ile eylem arasındaki ilişki noktalarına, yani pragmatiklik sorununa. Ama yine de daha derin ve de zorlayıcı bir diğer sorun olan dilin "hakikat" ile ilişkisi sorununu açıklığa kavuşturacak noktada henüz değiliz.

"Hakikat" sorunu deyince bütün bir klasik "hermenötik" alan önümüze serilir. Epik şiir, tarihçilerin hikâyeleri ve Heraklitos'un *Logos*'u... Ama dil konusunda "Sokrates-öncesi" en büyük düşünür, oldukça ilginç bir şekilde, bir şair olan Pindaros'tur. Zira Arkadyalı Şair kendi şiirsel söylemini, muhtemelen Frigya ve Hitit geleneğindeki "sihirli sözcük"le bir akrabalığı olan "Tanrıların dili" gibi bir şeye göndermelerle doldurmuştu. Açıktır ki tanrıların dili münhasıran sözcüklerden/şeylerden, yani eğer dilsel bir tarife güvenmek zorundaysak, isimlerden oluşur. Bu da demektir ki her şeyin iki ismi (*noumen*) vardır; biri öze dairdir, diğeri ise "konuşulur" (*legomen*). Açıkçası Tanrıların dilinin, eğer böylesi kavramlara hâlâ dayanabileceksek, "sihirli düşünce"yle daha başka bir ilişkisi vardı. Bu noktada tabu kavramı önemlidir: Biliyoruz ki en arkaik ve de genel biçimleriyle dine küfretmek, basitçe "bir şey söylemek"ten ziyade "isimlerin zikredilmesi"yle alakalıdır. İnsana ait sıradan dil, tabulardan yoksundur ve böyle olunca, dine küfretmenin herhangi bir biçimini körüklemez. Bugün açıkça dine sövmek olsun ya da güzel adlandırma olsun, "küfür" bizim gösterge dünyamızda, özellikle de dilbilimsel alanda ikincil bir kategori olarak beliriyor. Orijinalinde dine küfretmek, belli esaslarla ilgilidir, yani orijinal küfür esasında din ya da kutsallık "hakkında" aşağılayıcı bir sav değildir. Kipi de zaten bir cümle yahut bir beyan gibi olmaz. İsa, kendine "Tanrı'nın Oğlu" dediğinde dine küfreder (Benveniste, 1974: 136). Bu bağlamda açıktır ki dine küfür dile, insan diline özgüdür. Fakat

bir sözlük kategorisinden ziyade dinsel deneyimdeki merkezî bir motifle daha çok alakalıdır. Benveniste'in de gözlemlediği üzere bu orijinal küfür, Tanrı'nın isminin yerine acayip bir ifadenin geçmesine dayanır. Bu itibarla, Tanrı'nın İsmi'ni anmaya dair büyük bir yasaktan türer. Neden? Çünkü "Tanrı yaptığı hiçbir şeyin hesabını vermedi."

Benim için harika olan şeyleri anlamadığımı,
ve bunu bilmediğimi söylüyorum...
Bu nedenle kendimden tiksiniyor,
toz ve külün içinde tövbe ediyorum...[5]

Bu aşkınlık tabusunun ilk olumsuzlanışı, böylece Heraklitos'un sözleriyle gelir: "Bilge olan yalnızca birdir. O, Zeus'un adıyla çağrılmaya hem istekli hem isteksizdir."[6] Tanrı'nın *logos*'u yalnızca korunmakla kalmaz, aynı zamanda son derece özerk ama yine de bağdaşık bir şekilde arşivlenir; *Parmenides*'teki "Tanrıça"nın sözlerinde ifade bulan bir süreçtir söz konusu olan:

> Şimdi sana, düşünülebilir olan iki soruşturma yolunu anlatacağım, söylediklerime kulak verip heyecanlanıyor musun? ... İsmini anabileceğimiz tek yol... ki sen ne olduğunu bilemezsin –çünkü bu imkânsız– ve onu söyleyemezsin; zira mümkün ve düşünülebilir olan aynı şeydir... Onun, olmadığı şeyden geldiğini söylemene yahut düşünmene de izin veremem, zira bir şeyin olmadığı ne düşünülebilir ne de söylenebilir.[7]

Heraklitosçu/Parmenidesçi bilgelik, düşüncenin özerkliğini, insana has diller ile ilahi diller arasında birbirine kar-

5 Isaie, 21-3.

6 Krş. G.S. Kirk, op. cit., s. 32-34.

7 Krş. Diels-Kranz, IIL2, s. 32.

şılık gelme halini önerir: İlkinde bu iki dil birbirine karşıt iken, ikincisinde tam tersine özdeştir. Orijinal küfre dair formül korunur: Dil, "hakikati söyleme" ihtiyacına "sevk edilir", oraya iliştirilir. Dine küfür, Tanrı isminin söylenişi olarak bir küfür düzleminde değil retorik ve güzel konuşma (*oratory*) düzleminde "boş söz" haline gelir. Burada dil, yurttaşların "özgür topluluğu"na erişmenin bir modelidir ve bir ölçüde benzer sebeple, özgür diyalog formu alır. Bu yüzden kontrol edilmesi ve hakikati söyleme ihtiyaçlarına göre zapt edilmesi gerekir. Açıktır ki bu, Aristoteles'in büyük çaplı *organon*'unun* gelişmesine, hakiki "bilme yöntemi"ni kurmak için "ampirik [görgül] bilim"in ilk kez özgür bırakılmasına yol vermiştir.

Benveniste ve Mikhail Bakhtin (1933: 74-96) tarafından içtenlikle analiz edilen dilbilimsel formlara sahip "dine küfretme"ye gelince, daha önce söylediğimiz gibi bu, Tanrı İsmi'nin aşağılayıcı bir manada söylenişidir. Orta Çağ boyunca bu, *sacramentum*'un [yemin] söyleniş formu, Tanrı'ya sözle ulaşmanın tek "hakiki" yolu haline gelir. İncil'deki öğretiye göre insan yalnızca Tanrı'nın ismine sahiptir ve Freud'un "kutsal olanın saygısızca dünyevileştirilmesine yönelik ikircikli bir tutum"[8] dediği şeyle uyumlu olarak, dine küfreden de bu ismi söylemeye "sevk edilir" ama "baskı" söz konusu söyleyişi bir "metafor" şeklinde yahut Tanrı yerine kırıcı bir ismin ikame edilmesi şeklinde işe koşar. Diğer taraftan Bakhtin, dine küfretmeyi, iki "tür" kutsalın orijinal kimliğine gönderen soykütüğüne yerleştirir ki bu da tarih boyunca ayırt edilmiştir: "Devletsiz toplumlarda merkez ve çevre, göksel olan ve yerde olan gibi bütün ikili karşıtlıklarda iyi ya da kötü olarak değerlendirilenler eşit dere-

(*) [Yunanca] *Organon*'un sözlük anlamı "alet" ya da "araç" ama burada Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı altı eserin tümü kastediliyor – ç.n.

8 Aktaran Benveniste, 1974: 171.

cede ilahidir" (Bakhtin, 1933: 53). Dine küfretmek, yalnızca merkezî Devlet yapılarının ve toplumsal sınıfların belirgin olduğu toplumlarda ve dinsel düşüncenin kutsal olanın bir kısmına değer biçerken bir diğerini aşağı, ete dair ve dindışı olarak değersizleştirdiğinde özgürleştirici bir aktör olarak ortaya çıkma eğilimi gösterir.

Muthos'da* ya da çoktanrılı dinlerde olduğu kadar monoteizmde de görülen Tanrı dili, ister geleneksel, papazlara has bir hermenötik dahilinde uhuvvetin mistik sözcelerinde olsun, ister "hakikat istenci" formunda olsun, yalnızca hâkimiyet ve iktidarla çizilen siyasal bir çerçevede ifadesini bulur.

Kutsal Kitap'ın hermenötiği

> Şimdilerde Kutsal Kitap'ın yorumlanmasına ilişkin bir inceleme yazıyorum. Beni buna iten sebepler şunlar: 1. Teologların Önyargıları; çünkü insanları zihinlerini felsefeye yöneltmekten alıkoyan başlıca engeller arasında bu önyargıların olduğunu biliyorum, böylece onları ifşa etmek ve daha basiretli kişilerin zihinlerini onlardan temizlemek için yapabileceğim her şeyi yapıyorum. 2. Beni haksız yere ateizmle suçlamayı bırakmayan sıradan insanların benim hakkımdaki kanaatleri.

Tractatus Theologico-Politicus'u (*Teolojik-Politik İnceleme*) yazarken Spinoza'nın amacı yukarıdaki paragrafta formüle edilmiştir: Bu amaç, "Teologların Önyargıları"na karşı bir savaş vermek ve felsefi bilgiyi "vaizlerin müfrit yetki ve basiretsizlikleri"nden kurtarmaktı. Antonio Negri'nin göstermiş olduğu gibi Spinoza'nın döneminde metafizik, fi-

(*) *Myth* sözcüğünün de kökü olan Yunanca sözcük, en temelde "birinin söylediği şey" anlamına geliyor. Homeros ve Hesiodos'ta sözcük, "hikâye" yahut kurmaca olmayan anlamıyla "anlatı" manası kazanır – ç.n.

lozof için siyaset yapmanın tek tarzı olarak ayyuka çıkmıştı (1982: 45-6). Fakat daha ilginç olan şey şudur; *Tractatus Theologico-Politicus*, İncil'e ait hermenötiğin kuramsal formlarını, ayrıca Yahudi ve nihayetinde Hıristiyan teologlarınkini de ifşa ettiği için hermenötik üzerine bir çalışmadır. Birinci Bölüm peygamber sözcüğü üzerinedir (Peygamberlik); İkinci Bölüm "Peygamberler", Üçüncü Bölüm ise "Yahudiler'e tanrısal çağrı. Peygamberlik yeteneği Yahudiler'e özgü müydü?" Bu ilk üç bölüm, Spinoza'ya kendi tefsir yöntemini öne sürme ve kutsal kitaba ait geleneksel tefsirlerin varsayımlarını da ifşa etme fırsatı verir.

Spinoza, ilk bölüm boyunca, vahyi kuruma yönlendiren bir tür "soykütüksel süreci" ifşa eder. Vahyin nasıl kurumsallaştırıldığını ve batıl inançlar yahut fanatizm için nasıl yozlaştırıldığını göstermeye çalışır. İlerleyen bölümlerde analiz, "tahayyül"ün tarihsel rolüne, onun kurucu işlevine, yalana ve yanılsamaya (*illusion*) doğru kayar. Burada tahayyül, tarih boyunca aşkın bir güç olarak işlev görmüş "dalgalanan mana" şeklinde görünür. Bu "programı" aklımızda tutarak, böylesi karmaşık bir çalışma alanında Spinoza'nın sürdürdüğü tartışmaların bazı temel veçhelerini belirleyebiliriz.

"Peygamberlik Üzerine" isimli ilk bölümde Spinoza, Musevi dini örneğinde açığa çıkan geleneksel teolojik peygamberlik kavramını eleştirir. Peygamberlikten doğan hakikatin herhangi bir ontolojik konumunu kabul etmez. Her "hakikat"in onun temelinde bulunacağı doğruyken her peygamberlik de "Tanrı'nın gücüyle gerçekleşir", "ama bu da, en iyi ihtimalle tekil bir şeyin biçimini aşkın bir bağlamda açıklamak olacağı için, daha saçma olurdu." Zira her şey Tanrı'nın gücüyle vuku bulur: "Doğanın kendisi, Tanrı'nın gücünün başka bir ismidir ve Tanrı'nın gücüne dair cahilliğimiz, Doğa'ya ilişkin cahilliğimizle eşsürelidir." (TTP, Birinci Bölüm) Sonuç olarak peygamberlik düzlemi, tümüyle ta-

hayyül, katışıksız bir soyutlama alanından başka bir şey olamaz: "Doğası gereği hayal gücü, farklı her net fikirde ima edilen herhangi bir hakikat kesinliği taşımaz" ama onun nesnel gerçekliği konusunda bizi ikna etmek için dış nedenlere (*reason*) ihtiyacı vardır: Dolayısıyla peygamberliğin kesinlik sağlamaya gücü yetmez ama peygamberliğe has tahayyül, hakikat değeriyle iç içe girmiş bir "directio Dei"nin, yani Tanrı buyruğunun ifadesi olarak kabul edilir (TTP, Birinci Bölüm).

Böylece peygamberlik tahayyüle indirgenir ve zaten ilk bölümün başlarında Spinoza'nın, inanç ile akıl (*reason*) arasında net bir ayrım önerdiğini görürüz. Bu ayrım, (zorunlu bir yanılsama olarak) tahayyüle ilişkin olan ile hakikate ilişkin olan arasındaki ayrımdır. Birdenbire bu ayrım, Spinoza'nın *İnceleme*'deki genel projesini, yani hakikatin unsurları ile inanç ve vahyin unsurları arasında –İncil'e dair tefsirlerin öne sürdükleri ama– uygun olmayan bir karışımı çözme girişimini açık eder. Peygamberlik ya da vahiy, ancak safi tahayyülle ilişkili olduğu sürece "Tanrı'nın gücü dahilinde"dir. Öyle ki vahiy, hakikatin sorgulanmasından ayrıştırılacaktır zira bu yalnızca akıl perspektifinden mümkün olabilir. Dolayısıyla bu yeni ufkun, hakikatin tarihsel olarak yalandan ayrıştırılması şeklinde betimlenmesi gerekir. Bu, Spinozacı hermenötiğin temelidir.

Spinoza, daha Önsöz'de ortaya koyduğu ilk bakış açısında inanç ile akıl arasındaki ayrımı vurgular: Hakikati öğretmenin iki yolu vardır. İlki akla başvurur, ikincisi ise insan deneyimine. *Lumen naturale* yardımıyla, yani aklın doğal ışığıyla makul tanıtlamaları anlamak için akıllarını yeterli derecede eğitme kabiliyetine sahip, oldukça sınırlı sayıda toplum vardır. Bu yüzden de insan deneyimine yönelim, kalabalıklara (*multitudo* ya da *vulgus*) bir şeyi öğretebilmek için zorunlu hale gelir. Buradan sonra elimizde iki söylem ya da iki dil vardır; biri akılsal tanıtlamaya dayanır ve

nadir sayıdaki eğitimli insan tarafından yeğlenirken, diğeri daha avamdır. Fakat gerçekten de bunlar "hakikat"in öğretilme formları mıdır, yani bizim örneğimizde ilkinde doğrudan ikincisinde metaforik formlar mıdır? Hayır. Spinoza şunun altını çizer; akıl ve inanç, felsefe (ya da teolojik düşünce) ve Kutsal Kitap (*Scripture*), karşılıklı sınırları ihlal edip kölelik ya da efendilik sahasına girmek zorunda kalmadan, kendi güçleri doğrultusunda eylemlerini sürdürebilirler. Spinoza'ya göre bu alanlar, yalnızca kendi sahaları içinde etkin olan güçlere sahiptirler. Açıkçası tarih, birini diğeri üzerinde egemen kılmaya yönelik sınır aşmalarla doludur.

Peki Spinoza, inanç ve aklın alanlarını birbirinden ayırmayı mı önerir? Hıristiyanlığa özgü "inanç-akıl diyalektiği" öğretisi tarafından tahakküm edildiğine inandığı "aklı" mı savunmaktadır? Bir yanıyla evet. Ama aynı zamanda, Kutsal Kitaplar için yorumlamanın bilimsel yoluna dair izahat getiren bir okuma önerir: "Burada onu kısaca dile getirmek için şunu söyleyeceğim: Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi tabiatı yorumlama yönteminden farklı olmadığı gibi, ona bütünüyle uygundur da. Gerçekten de tabiatı yorumlama yöntemi, öncelikle tabii tarih üstüne sistemli bir araştırma sürdürmek, sonra da tabii şeylerin tanımlarını kesin veriler olarak ondan çıkarmaktır. Aynı biçimde, Kutsal Kitap'ı yorumlamak için de onun hakkında tarihî bir araştırmayı sistemli olarak ve eksiksiz bir dürüstlükle sürdürmek zorunludur. Sonra da bunun tartışılmaz sonucu olarak, kesin veriler ve ilkelerle, Kutsal Kitap yazarlarının zihniyetini ondan çıkarmak gerekir." (TTP, 7. Bölüm) Dolayısıyla, "Bütün bunların bilgisi, yani Kutsal Kitap'ın içindekilerin hemen hemen tamamı, yalnızca Kutsal Kitap'tan çıkarılmalıdır; tabiata ilişkin bilginin doğrudan doğruya tabiattan çıkarılması gerektiği gibi." (TTP, 7. Bölüm) Böyle bir okumaya rehberlik edecek şey, *lumen naturale* mi olacaktır? Öyleyse Kutsal Kitap-

lar'ın yine yalnızca onlar üzerinden okunması yorumlamada "dilbilimsel" bir teknik olacaktır. Fakat Spinoza bu okumaya ikinci bir analiz tekniği ekler. Bu da, Kutsal Kitap'ın parça parça olan kitaplarının genel bir argümana indirgenmesidir ki daha ziyade modern hermenötiğe tekabül eder ve en nihayetinde, üçüncü bir çalışma alanı olarak bağlamsal/tarihsel ve de kültürel bir analizdir söz konusu olan.

Bu noktada Spinoza'nın yapıtında dilbilimsel ilgi alanı baş gösterir: Bir metin öncelikle "kendi" içinde okunmalı, sonra tarihsel koşullarına göre açıklanmalı ve bu iki hermenötik uğrak takip edilerek, metnin "hakikati", yalnızca aklın "doğal ışığı altında" kurulmalıdır. Peki tüm bu iddiaların anlamı nedir? Şudur: Spinoza, hayali metinlerin bir çeşit derlemesi olarak Kutsal Kitap'a atfedilen herhangi bir hakikat-değerini reddeder ve "Tanrı'nın gücü" dahilinde insan deneyimine, umumi deneyime böylesi bir yönelim, zorunlu bir yanılsama şeklini alır: "Peygamberlerin kesin zihinsel ilkelerle değil de, sadece hayal gücüyle kavradıkları şeyin gerçekliğinden nasıl emin olabildiklerini araştırmak zorundayız." (TTP, 1. Bölüm) İkinci tür söylemin, yani Vahiy ve Kutsal Kitap'ın nesnesi ifade edicidir ama yalnızca tahayyül kipinde: Onun hakikati sözde, hatta Tanrı'nın sözünde ya da peygamberlik sözünde bile "özsel olarak var" değildir. Tahayyül yetersizdir, karışmıştır ve belirli değildir. Fakat kendini doğal *potentia*'da, yani insanın ve toplumun oluşmasındaki insana has *operari*'nin [işin] gelişiminde kendini biçimlendirerek (tarihsel olarak) varlığını meşrulaştırır. Statik olan ilk seviyede tahayyül kendine has içeriklerin kısmi ama olumlu bir tanımını öne sürerken, dinamik olan ikinci seviyede tahayyülün hareket ve etkileri, dünyanın etik olarak kuruluşu şeklinde bir işlev olarak geçerli kılınır. Tahayyüle hakikat veren şey teolojik olanın siyasal kullanımıdır. Felsefe ve bilimlerin söyleminde ifade edilen, aklın ve doğanın ebedi ha-

kikatlerinden oldukça farklı ve hakikatin ikinci düzeni olan bu hakikate dair Spinoza'nın şüphesi yoktur.

Dolayısıyla Spinoza'nın argümanını şöylece ortaya koymamız gerekiyor: En başta bir "hakikat"in iki yolla öğretilebileceğini ifade ediyor; biri, az sayıdaki eğitimli insan için ulaşılabilir olan akla başvurarak ve diğeri, insanların çoğunluğu, yani *multitudo* için ulaşılabilir olan deneyime başvurarak. Fakat, bu argümandaki basamakları takip ederek Spinoza, inanç söyleminde hedefin "hakikat" değil yalnızca batıl bir itikat olduğunu gösterir. Ona göre tarihsel dinin bütün formları *superstito* [batıl inanç] ve boş din (*vana religio*) özelliğindedir. Öyleyse Kutsal Kitap'ta ortaya çıkan bu zorunlu söylemin varlık hedefi ve kipi nedir? Bu noktada da Spinoza çok açıktır: Akla dayalı söylemin, doğruyu yanlıştan ayırt edip bir tür üretim şeklini alan tanıtlamayla kifayetli hakikatleri ortaya koyma görevi varken, tahayyüle dayalı söylem bir şahadettir (*testimonia*), bir "itaat" (*obedientia*) ifadesidir. Bilgi konusunda zayıf olmakla birlikte Kutsal Kitaplar, insanları etkilemenin ezici yetkinliğine sahiptir, onları batıl itikatların en inanılmaz olanlarına ikna eder. Kutsal Kitap'ın söylemi "itaat ve itaatsizlik" ikilisi içindir, yoksa "bilmek ve bilmemek" için değil. Havarilerin öğretileri çok basit birkaç ilkeye ve son kertede –bu Spinoza'nın argümanın özüdür– öncelikle tek bir ilkeye indirgenebilir: "İlahi yasanın bize yozlaşmadan ulaştığını kuşkulanmadan kabul edebiliriz. Zira küçücük bir zorluk ve belirsizlik olmadan Kutsal Kitap'ın kendisinden öğreniyoruz ki bu yasanın en yüksek öğretisi şudur: Tanrı'yı her şeyden çok, komşunu da kendin gibi sev." (TTP, 12. Bölüm) Dolayısıyla, peygamberlerin ve havarilerin konuşmaları "sıradan insanların kavrama yeteneğine uygundur çünkü Kutsal Kitap'ın amacı insanları bilgin değil itaatkar yapmaktır." (TTP, 13. Bölüm) Bu yüzden Kutsal Kitap'ın söylemi, itaat etkileri yaratabilmek için ken-

dini insan deneyimine yönlendirir: "İnanç, dogmaların gerçek olmasını değil, dine bağlı olmasını ister; yani dogmalar, insan ruhunu itaate yönlendirmelidir." (TTP, 14. Bölüm) İtaatin işlevi de şöyle belirginleştirilir: "Her insanın inancı, gerçekliğine göre değil, yalnızca ürettiği itaate ve itaatsizliğe göre dine bağlılık ya da dinsizlik olarak değerlendirilmelidir." (TTP, 14. Bölüm) Ama Spinoza'nın durduğu yer olumsuzlayıcı değildir: "Bu öğretinin ne kadar faydalı olduğunu, insanların Huzur ve uyum içinde yaşayabilmeleri adına bir devlet için ne kadar gerekli olduğunu ve ne çok ve de ağır kargaşa yahut kötülüğün nedenini ortadan kaldırdığını, buyrun siz değerlendirin." (TTP, 14. Bölüm)

Bu noktada, İncil eleştirisinde sırasıyla Al Fakr ve Musa bin Meymun tarafından gerçekleştirilen iki örneğe karşı Spinoza'nın yaptığı çift yönlü eleştirinin izini sürmek önemli hale gelir. İlki, yani Al Fakr'ınki, inancı İncil'e dair hermenötikteki akla egemen kılmanın örneğidir. Spinoza onu, aklı Kutsal Kitap'ın söylemine yeğlediği için eleştirir çünkü İncil'deki muğlak ifadelerin metaforik olduklarında karar kılmak için o muğlak kısımları daha açık olan diğerleriyle (örneğin Tanrı'nın çoğul ifade edilmesi durumunu, Tanrı'nın Bir olduğunun çok daha kesin ve net bir şekilde iddia edilmesi durumuyla) kıyaslar.

Diğer tarafta ise Musa bin Meymun Kutsal Kitap'ı akla tabi kılar, aklın doğal ışığıyla tutarsızlık yaratan bütün pasajların metaforik olduğunu tasdik eder. Spinoza'ya göre birbirine tümüyle zıt bu iki yorum, doğruluğu olmayan ortak bir kavramı paylaşırlar: Her iki hermenötikte de merkezî olan şöyle bir varsayım vardır: Kutsal Kitap "hakikatten başkasını" söyleyemez. Bir başka deyişle, daha önce de gördüğümüz üzere onun hakikatin üretilmesinden ziyade itaat etkilerinin üretilmesi için yalnızca insan deneyimine gönderen söyleminin, "hakikat" ve "yalan"la (*vera et falsi*) hiçbir ilgisi

yoktur: Sıradan insanlar tarafından paylaşılan tahayyüle temellenmesi bakımından Kutsal Kitap "kurmaca"yla (*fictio*) doludur (TTP, 6. Bölüm).

Burada, Spinoza'nın "anlam" ile "hakikat" arasında yaptığı ayrımın devrimci önemi belirginleşiyor. Aklın doğal ışığı altında, yalnızca Kutsal Kitap'taki metnin incelenmesiyle onun "anlamı"nın yine onun içinden bir yerden kurulması gerekir; yani metin yine kendisi üzerinden anlaşılmalıdır. Ancak bu "anlam"ın tesis edilmesinden sonra biri onu, düşünmenin akılsal yolları üzerinden hakikatin incelenmesine dönüştürebilir. Anlamına vakıf olmak için bir metin öncelikle dilbilimsel bir incelemeye tutulmalıdır; fakat "anlam", bir anlatının "hakikati" değildir; ideolojinin hakikati başka bir yerdedir, itaatte, hükümlerde, emirlerde ve şehadetlerde. Kutsal Kitap'ın "yasa" ya da "hüküm" şeklinde merkezî bir ilkenin kolay anlaşılır, basit bir sözce formunda yeniden tarif edilmesi gerekliliği de bu bağlamdadır. Öyleyse teolog-filozofun ihtiyacı olan şey, onun hakikatini ya da sahteliğini tesis etmek için söz konusu anlamı akılla yapılan meşakkatli incelemeye sokmaktır.

Böylesi eleştirel bir tavırda Spinoza'nın kanaat ile dil arasında yaptığı ön bir değerlendirmeye dair kimi işaretlerin altı çizilebilir: Egemenin uyguladığı baskı, zihinleri doğrudan şekillendirmez; yalnızca öznelerin düşündüğü şey ile onların söyleminde alenen ifade bulan şey arasındaki kutupluluğa yol açabilir. Ama son kertede, egemenin temelinde bir patlamayla geri gelecek olan da bir kararsızlık halidir. "Kitle toplumu" gibi yanlış bir paradigma üzerine kurulduğu için "totaliter" bir Devlet, varlığını sürdüremez. Modern öncesi Hobbes'un karşısında modern-karşıtı Spinoza, "modernite söylemi"nin bütün bir zincirini işlevsiz kılar. Tanrı kelamı, *Logos*, yalnızca ontolojik olabilir: Onun söylemsel tarzında bu yalnızca kanaattir.

Yapısalcı dilbilimin maceraları

Spinoza'nın hermenötiği "anlam"ı "hakikat"ten ayrılmaya zorladı. Peki ama, dilin "hakikati" nedir? Dil (ya da söylem) "gösterir" mi, "anlama gelir" mi, "bilgilendirir" mi yahut "iletişim kurar" mı? İncil'in hermenötiğine dair sorunlara ilişkin Spinozacı cevabın modern uzantıları, dili "anlamlama" ve/veya "iletişim"e mahkûm edilmiş saf bir forma indirgemeye yönelik herhangi bir girişimi yadsıma eğilimindedir. Yapısalcılığın bir devrim olduğunu söylemiştik. Fakat dilbilimsel kökene ilişkin birtakım varsayımlar, dile modern analizde kurucu bir rol veren bu devrimci hamlenin güçlerini sınırlandırıyor.

Deleuze bu varsayımları şöyle yeniden formüle eder: 1. Dil, bilgilendirici ve iletişim kurucudur; 2. Herhangi bir "dışsal faktör"e başvurmayan, soyut bir dil makinesi vardır ve 3. Dilin sabitleri yahut evrenselleri vardır ki bunlar onun homojen bir sistem olarak tanımlanmasına izin verir (Deleuze ve Guattari, 1980: 124). Bu üç varsayım, genel modern dilbilimine dair başlangıç çalışmalarında az ya da çok derinden vurgulanmış biçimde bulunabilir: Saussure, Jakobson, Benveniste... Bu ilkelerin bir çeşit suçlanışı yahut kınanışı da yapısalcı dilbilimin evrimiyle aynı dönemde gerçekleşir, hatta onun "uygulamaları"nın diğer alanlara, yani Jacques Lacan'ın psikanalizine ya da Lévi-Strauss'un etnolojisine girişi de... "Pragmatistler" –ki Austin'in ünlü "tezler"inde vücut bulmuşlardır– ve Bahktin ve onun üstatlarının Leningrad Okulu olarak "diyalogcular".

Bu üç hipotez üzerinden artık şunu apaçık görebiliyoruz: Modern dilbilim, dile dair büyük bir alanın temeline dinamit koymak pahasına kendi çalışma alanını açıkça ifade etti; burada *langue* [dil] ve *parole* [konuşma] arasındaki Saussurecü ayrımı kastediyorum.* Böyle bir ayrımın bariz sonucu,

(*) Fransızca *langue* ve *parole*, dilbilimci Saussure'e ait kavramsallaştırmalardır.

dilin somut varlığını "dil kullanımı" gibi belirsiz bir alana kapatıp, "özgür" ya da "sınırlandırılmış" konulara açmaktı: Dilbilimsel soyutlamalar "konuşma" alanında imkânsız kabul edilir, böylece sistematik bir dilbilimsel analiz *la langue*'ın belirlenmiş, soyut alanına hapsedilmelidir.

Dil ve konuşma arasındaki ayrıma dair formülasyonda zaten bir paradoks söz konusudur, ki Labov da bu çelişkili tavra işaret eder: "Dil", dilin "toplumsal parçası" olarak tanımlanırken, "konuşma" bireysel varyasyonlarla aktarılır. Fakat kendine kapanmış haliyle toplumsal parça zorunlu olarak şöyle ilerler; tek bir birey, herhangi bir dış veriden bağımsız olarak *langue* [dil] üzerine çalışma talebinde bulunabilir ama "konuşma" yalnızca toplumsal bağlamda keşfedilecektir: "Böylece dilin toplumsal boyutu akademisyenin odasındaki mahremiyette çalışılırken onun bireysel boyutu, toplumun merkezinde yapılacak bir araştırmayı gerektirir" (Labov, 1979: 231). Toplumsal dilbilimden (*sociolinguist*) Labov ve edebiyat eleştirisi alanından Bahktin-Voloshinov gibiler tarafından ifşa edilen paradoks Saussure'den Chomsky'ye kadar devam eder.

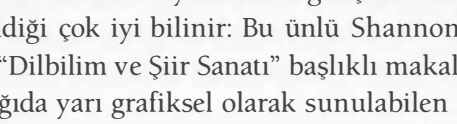
Langue et parole [dil ve konuşma]

Dil ve konuşma arasındaki Saussurecü ayrımın merkezinde, dilin yapısını kod (*la langue*) ile söylem (*parole*) arasındaki bir etkileşim olarak tasarlayan temel öğreti vardır. Bu ayrımın üstatları, özellikle R. Jakobson ve N. Chomsky, sö-

Langue, insanın toplumsal yeteneğiyle geliştirdiği, göstergelerden oluşan soyut bir dizge anlamında dil demekken, *parole* bu dilin gerçekte, somut kullanımına, yani söze ve konuşmaya gönderiyor. Ulus Baker bu metinde iki sözcüğü çeşitli anlamlarıyla kullanıyor: Söz gelimi *parole*'ü karşılamak için kimi yerde *speech*, kimi yerde *discourse*'u kullanırken, *langue*'ı karşılamak için de kimi yerde *language*, kimi yerde *code*'u tercih edebiliyor. O yüzden *langue*'ı her yerde "dil"le ama *parole*'ü yerine göre "konuşma" ve "söz"le karşıladım – ç.n.

ze ait alanı resmileştirmenin olanağını yalnızca bilgilendirmeye ve iletişime yönelik işlevler şeklinde düşünürler. İki tez onların bakış açılarını ifşa etmeye yeter: Bahktin-Voloshinov'a ait olan ve R. Jakobson'un "malumat şeması"yla (*informative scheme*) zıtlık içinde başlatılan ilki, dilin "iletişimsel" katkısını (konuşmayı) açığa çıkarırken, Austin ve J. Searle'ın tezleri üzerinden ikincisiyse söylemin "bilgilendirici" kesinliğini ele verir.

İletişimin "bilgilendirici şeması"nın 1946'da, sibernetikçi Norbert Wiener'ın atölyesinde iki genç mühendis tarafından geliştirildiği çok iyi bilinir: Bu ünlü Shannon-Weaver modelidir. "Dilbilim ve Şiir Sanatı" başlıklı makalesinde Jakobson, aşağıda yarı grafiksel olarak sunulabilen bu resmî modeli benimsemiştir:



Jakobson'ın varsayımı şuydu; "telegrafik mesaj modeli" olarak da bilinen bu iletişim modeli, aynı zamanda "sözel bir eylemi sanat yapıtına dönüştüren nedir?" sorusuna cevabı da içeren ve "herhangi bir sözlü olayı", yani söylem kadar bir dil olayını da ele alan önermelerin formüle edilmesine yardımcı olacaktır (1963: 238). Bahktin'e göre bundan daha yararsız bir şey olamazdı zira "Söylem, nesnesiyle tek biçimli bir ilişki sürdürmez: Onu 'yansıtmaz', daha ziyade onu organize eder, dönüştürür ya da durumlara ayrıştırır" (1973: 45). Böylesi kuramsal bir inşanın teknik motifini açık ettiğimizde, orada "dil"in basit bir "kod"a indirgendiğini görürüz ki onun özneler tarafından bağlama uygun şekilde kullanılması da, içeriği "bilgilendirici" olan bir mesajın gönde-

rilmesine ve alınmasına temellenir. Besbelli bu model bazı yararlı uygulamaları barındırır. Sesbilimci büyük üstat Lévi-Strauss'a göre bir "mit"in okunması, bu şemayı çevreleyen varsayımlar temelinde yeniden şekillenir: Mesaj, "gürültüye karşı" gönderilmesi gerektiği için, ya "artıkbilgi" (*redundant*)* olmak ya da çeşitli tarzlarda kodlanmak zorundadır. Ve "tarih", bu "soğuk" tarihi-olmayan-toplumlar için bir "gürültü"den başkası olmadığından, "yaban düşünce" Söz'ü "artıkbilgi" ve "değişik" yollarla göndermeye meyleder: Mitlerin çoğulluğunda tek bir mesaj nesiller boyunca yayılır durur. Fakat "dil" ile "söz" arasındaki ayrım savunulmaz bir ayrımsa –ki biz de onu tanıtlamaya çalışacağız– model kısmen de olsa çöker.

Jakobsoncu iletişim modelinde "artıkbilgi" ve "çoklukodlama", bir mesajı gürültü ortamında bilgilendirici içeriğindeki "entropi" erozyonuna karşı göndermenin "değişmez asgarisi" konumundadır. Fakat bizim tartışmamız bağlamında mesajın içeriğinin yalnızca bir "buyruk" yahut bir "itaat edimi" olduğu öne sürülerek söz konusu şemanın kendi içinde tersine döndürülmesi gerekir: Bu kez buyruk ve emirlerin yayılımı, iletimi ve gözetimini saptamak için bir "değişmez asgari" rolünü oynayacak olan malumatın (*information*) kendisidir. Sesle ilgili düzlemde dahi bu türden bir değişmez asgari, yanlış anlaşılmadığını garantilemek için zorunludur. "Fonetik", "dilbilgisel" ve "semantik" katmanlar olarak, dolayısıyla da yapısal dilbilim için mutlak bir "a priori" olan "kod"un kendisi bile bir anlamda, "dilin emirleri-

(*) Dilbilim alanında "artıkbilgi" yahut "artıklık" olarak kabul edilen bu ifade, gürültü ve benzeri şeylerle engellendiği düşünüldüğünde, bir bilginin ya da mesajın iletilebilmesi için söylemin, konuşmanın, yani bilginin yenilenmesi, tekrar edilmesi anlamına geliyor; dolayısıyla da bir yanıyla "gereksiz" yahut "fazla" anlamlarını da taşıyor. Ulus Baker'in çoğu yerde "artık(bilgi)" anlamına gelen dilbilimsel bu terimi, "fazla konuşma", "laf kalabalığı" gibi ironik anlamlarıyla da kullandığı düşünülebilir – ç.n.

ne dair malumatlar" halinde bu "değişmez asgari"nin parçalarından başka bir şey değildir.

Malumatın, buyruklar için yalnızca bir "tamamlayıcı" olduğu, Bernstein'ın "kodlar" üzerine olan analizleri düzleminde açıktır, "dil hapishanesi"yle suç ortaklığı içinde "detaylandırılmış" ve "sınırlandırılmıştır." Kendi "olanaklılık sınırları" içinde dil, Hjelmslev ve Chomsky'nin de inanma eğilimi içinde oldukları bir "doğuştan a priori" formunda yapılandırılabilir. Fakat bu sınırlar dışında çocukları düzenli yaşam alanına, yani buyruk ve emirlerle şekillenen yaşama kapatmak için gerekli olan değişmez asgariyi tesis edebilmek adına okullarda onlara kalem, kâğıt ve dilbilgisi kuralları vermek zorundayızdır. Ducrot'nun gösterdiği üzere dil, "özne sorumluluğu yaratmak için toplumsal olarak kutsanmıştır" (1984: 34).

Faye'in "Hun hikâyeleri"nin bir sonucu, bu analiz düzleminde yeniden formüle edilebilir: Onun üzerinde durduğu nokta, J. P. Sartre'a karşıdır, daha doğrusu felsefi bir söylemin ancak kendini doğrudan doğruya hakikatle ilişkilendirdiği sürece inandırıcı olabileceği konusunda ısrar eden (ya da bunu ümit eden) *Sözcükler*'in Sartre'ına karşıdır: Ben "masa" dediğimde burada gösterilen masa olmalıdır, üzerinde yemeklerin olduğu ve orada öylece duran o ahşap masa. Sözcük ile onun göndergesi* arasında hiçbir şey olmamalıdır. Peki hiçbir şey mi? Atilla, dilbilim öğretilerinin farkında olmak hususunda, Sartre'dan daha ilerideydi. Zira bir letafet anından yahut "avcıların hikâyeleri"nin sessizce büyüleyişinden sonra, büyünün çözülüşü gelir. Atilla, bunların yalnızca "hikâye"ler, yani yurttaşlarının çıkardığı seslerin etki-

(*) *Referent*, dilbilim sözlüklerinde "gönderge" olarak karşılanıyor. Bununla kast edilen şey, bir sözcüğün neyi işaret ettiğidir. Sözgelimi "elma", bir kelime olarak *gösterge* iken, elimizde tuttuğumuz yahut ağaçta duran elmanın kendisi, elma sözcüğünün *referent*'ı, *gönderge*'si, işaret ettiği şeydir – ç.n.

si olduğunu bilmektedir. Hiç kimsenin bilmediği ülkelerdeki mucizelerden cismani herhangi bir numune getirilmez: Sadece sözcükler vardır ve bunlar, bilinmez ülkenin geniş manzarasını değilse de "zihinsel resmi"ni akılda canlandırmak için yeterlidir. Söz konusu resmi "edinmek" için birinin hareket etmesi, bir yolcuğa çıkması şarttır – onun durumunda bir "fetih" yapması. Sözcükler, eylemi fitiller (Faye, 1977: 210).

Bu düzeyde tamamlayıcı bazı gözlemler gerekir: Benveniste'in çok dikkatli bir analizle sorduğu üzere, insanlar arası iletişimi arıların dilinden ayıran şey nedir? Verimli bir polen kaynağı bulan arının o ünlü "dansı", kaynağın tam olarak hangi yönde ve ne kadar mesafede olduğunu tarif etmek için kinayeler, eğretilemeler ve düzdeğişmeceler bile kullanır. Fakat Benveniste, bunun bir "dil" olmadığı –bu bağlamda onun "söylenmediği"– konusunda ısrar eder çünkü iletişim, organik bir kodlama ve kod çözümü kapasitesinde tasarrufta bulunan söz konusu dansçı arı, Hun avcıların aksine polen parçalarından getirmediği sürece ne başlayabilir ne de buna girişilebilir: "Mesaj almış bir arının röle biçiminde onu diğerlerine aktarabildiğini biz gözlemleyemeyiz" (Faye, 1977: 203). Arıların dilleri yok çünkü onlar yaşadıklarını, deneyimlediklerini ve görüp geçirdiklerini haber veremiyorlar.

O zaman bu arıların "dil-dışı" becerileri karşısında insan dilinin "doğası" nedir? Bu, Benveniste'in savunduğu şekliyle, insan dilinin söylenilir olması kadar kolay değildir. Arıların dili üzerine Von Frisch'in yaptığı çalışmalara dayanarak Benveniste, bu dilin bir "anlam"ının olduğunu tasdik eder: "Böylesi bir dil, göstermektedir çünkü bir eylemin, bir 'tutum'un anlamlandırma/gösterme uygunluğunu doğrulayan bir davranışa zorlayabilir yahut sevk edebilir. Buna karşılık eğer ben, bir kitabı açmak için hareket ediyorsam, bu fayda-

lı bir edimdir ama herhangi bir anlama gelmez çünkü 'kavramsal bir boyutu yoktur'". Şurası kesin ki Benveniste, arılar kinayeleri kullanabildikleri için onların organik hallerindeki o jestlerle, beden hareketleriyle bir şeyler anlatmalarındaki anlamlandırma sistemini iletişimsel değer olarak onaylıyor. Fakat benzetme ve mecazlar bir bakıma yalnızca etkidir, ki bunlar ancak bir söylem yahut "dilin kaynağı" olarak değil –çünkü dil dili varsayar, söylem de söylemi– daha ziyade iki ya da daha fazla söylem arasında tesis edilebilen bir "birincil dil" varsaydıkları durumda dile aittirler. Buna "dolaylı söylem" derler ve önemini ilk önce Mikhail Bakhtin vurgulamış, ayrıca Rusça, Almanca ve Fransızca gibi diller özelinde bu konu üzerine çalışmıştır (Voloshinov, 1973: 174-6). Bakhtin'in, "yarı-doğrudan" söylem dediği ve "sade" tanımı "doğrudan ve dolaylı söylemlerin özgün bir karışımı" olabilecek şey, "tonunu ve söz dizimini doğrudan söylemden; fiil çekimlerini ve kişilerini dolaylı söylemden türeten" melez bir "birincil dil"dir. Fakat "karışımlar"ı bu düzeyde anmak Bakhtin'e göre yeterli değildir çünkü böyle olunca, daha önce de söylediğimiz gibi birincil dili bu şekilde kuranın dolaylı söylem olduğu ortaya çıkıyor. Öyleyse insan dilini, yetersiz bir karışım bağlamında değil de onun "biçemi" bağlamında kabul etmek uygun hale gelir. Buradaki "biçem", 19. yüzyılın ünlü Fransız filoloğu Bally'den beri "dolaylı özgür söylem" olarak adlandırılır. Söylem tipleri olarak orta düzey, geçici "karışımlar"ın olduğunu kabul etmek elbette dilbilimsel bir kurgudur.

Öyleyse şu açıkça beliriyor: İnsan dilini arıların dilinden ayıran şey, onun en az iki söylem arasında bir yerde tesis edilmiş olmasıdır. Arılara kıyasla insanlar, gördükleri şeyle değil yalnızca duydukları şeyle iletişime girebilirler, yani dil her zaman bir "haber verme" edimidir ve bu edim de hisler ya da izlenimler üzerinden değil, sınırsız çeşitlilikteki

söylemler içinde "söylenmiş" olarak zaten "orada" olan sözcükler üzerinden gerçekleşir. O zaman konuşmanın, deneyimlenmiş yahut gözlemlenmiş olan [şey] özelinde bir iletişimden ibaret olduğuna değil, duyulan şeyin ya da diğer bir kişiyle "ilişkili" olan şeyin aktarılması olduğuna inanıyoruz: Söylemin bir dışarısının olmadığı, ancak bu anlamda doğrudur.

Dil ilk söylemden ikincisine doğru yolculuğunu durdurmaz ama ikincisinden üçüncüsüne, oradan bir diğerine doğru sonsuzca devam etmek zorundadır. Özleri yalnızca semiyotik bir soyutlamayla "göstergeler" şeklinde yalıtılabilir olan buyruklar, emirler, şehadetler, sorular zorunlu olarak aktarılırlar. Belirtici (betimleyici) kipte bir sözcük, bir deneyimi yahut bir malumatı ilişkilendirirken, sessiz kalabilir; sözel formunda bile öznenin zihninde bu haliyle dile gelemez fakat bir buyruk, bir tanıklık, bir olumlama yahut olumsuzlama sessiz kalamaz: Var olması, söylenmesi demektir. Bu yüzden *pragmatik* [edimbilim], yapısal dilbilimden daha büyük bir devrimdir (Deleuze ve Guattari, 1980: 122-3).

Fakat *pragmatik*'in başat işlevlerinin, buyrukların aktarımında kullanılan ve toplumsal olarak fiiliyat kazanan bir sistem olarak dille hangi bağlamda eş-süreli olduklarını henüz görmedik. Burada Austin'in *Kelimelerle nasıl iş görülür?* isimli çalışmasındaki ünlü tezlere gönderme yapmamız gerekir ki bu çalışma John Searle ve farklı bir bağlamda da Oswald Ducrot tarafından yeniden değerlendirilmiştir (Ducrot, 1972: 41-6). "Hun hikâyeleri" bağlamında Faye'in verdiği örnekte eylem, dilbilimsel ifadeden kopuk durur. Gerçekten de "bir resmin tasviri", hiçbir şekilde "buyrukların aktarımı" değildir. Daha ziyade belirtici-betimleyici kiptedir zira doğrudan söz aracılığıyla bilgilendirici-tasvir edici içerikler vereceği tahmin edilir. Bu durumda Austin, geçici bir işarette şunu kabul etmiş gibi durur: Bir beyan bir eylemi

betimleyici kipte "tasvir edebilir" yahut emir kipini kullanarak bu ya da benzer bir eylemi ateşleyebilirsiniz (1963: 34-55). Fakat tartışmanın derin bir bağlamında Austin dikkatini bazı "doğal" ilişkilere çevirir ve bu ilişkiler, "hakikatleri" hiç de "karşılıkları"nda değil –ki bu sözcüğün gerçekle özdeşliği olarak "hakikat"in idealist bir şekilde kavramsallaştırılmasıdır– daha ziyade eş-icralarında yatan söylemler ve eylemler arasındaki ilişkilerdir. Söz konusu edimler temelde iki türlüdür. Bazı edimler "yalnızca söylendikleri anda tamamlanırlar": Kilise'de "evet" dediğim anda bir kadınla evli olurum ya da "Söz veriyorum..." dediğimde vs. Bu türden söz edimlere (*speech acts*) "performatif" denir. Performatifliğin daha genel bir formu daha vardır: Bunlar da basitçe söz, yani konuşma üzerinden gerçekleştirilen edimlerdir. Bu daha geniş olan kategoriye "edimsöz" [*illocutory*] deniyor: Söze "ne" ile başladığımda bir sorma edimine girerim, "Seni seviyorum" diyerek söz veririm ve emrin uygun kalıplarını kullanarak emrederim.

Elbette bu edimler dışsal değil içseldir, konuşmanın içindendir: Burada örnek olsun diye gösterilen ifadelerin gerçekleşen edimlerle ilişkisi vardır. Bu bağlamda Benveniste'e referans vererek Oswald Ducrot onlara dilin "içsel" ya da "söylemsel olmayan" varsayımları diyebilmiştir. Açıktır ki ben "Geleceğim, söz veriyorum." diyerek söz verme edimini gerçekleştiririm (ki bu, "Ben" zamirini aktif ve şimdiki zamanda çekilmiş bir fiille birlikte kullandığımda hep olur). Fakat aynı açıklıkla ortadadır ki ben bir söz verme edimini gerçekleştiririm: Yapacağımı söylediğim şeyi yaparım (Ducrot, 1980: 54). İşte burada, konuşmayı eylemle özdeşleştiren özel bir boyut vardır.

Diğer yandan "performatif" sözcüğünü hiç kullanmadan ve Austin'den yahut takipçilerinden bağımsız olarak Benveniste, "performatif" ifadelerin varlığı dildeki "öznelliğin" dı-

şavurumunun özel bir kategorisinden başka bir şey değildir dediğinde benzer bir noktaya varıyor. "Performatif" olandan yola çıkıyor ve dolayısıyla "edimsöz"e varıyor. Bir diğer deyişle Benveniste, söylemle gerçekleştirilen edim olarak "edimsöz"ün, performatif olanın yalnızca genişlemiş bir formu, gerçekleştirilecek olanın uygun bir ifadeyle gerçekleştirildiği edim olduğunu iddia eder (Ducrot, 1972: 263).

Fakat böylesi bir uzantı, "dil"in bazı semantik ya da sözdizimsel kategorilerinin belli özelliklerine "performatif"lik atfetmek isteyen Benveniste'in ileri sürdüğü tartışmada açığa çıkar. Kendisi, dilde bir öznelliğin var olduğu hususunda ısrarcıdır. Fakat bu yalnızca şu anlama gelir: İfadeler, "gönderge"lerini yalnızca "işe koşuldukları söylem hali"yle ilişkili olarak, daha doğrusu bu söylem halinde belirlerler (Ducrot, 1972: 265). Bu yüzden Benveniste'e göre performatif olan, "edimler"e değil de dilde sözlük unsurları olarak canlanan terimler kategorisinin belli bir özelliğine gönderir: O bunlara "kendine-gönderen birimler" diyor (*elements sui-referentiels*). Gerçekten de bunlara dilbilimde "değiştiriciler"* kategorisi deniyor: Gerçek kişi zamirleri "ben", "sen" ve "siz" gibi... Burada performatif olan, ilk iki zamirin "şimdiki zaman"la kombinasyonunun dilbilimsel özel bir etkisi olarak düşünülür. "Değiştiriciler" terimini icat eden Roman Jakobson'dan bu yana şunu çok iyi biliyoruz; bu dizilimlerin "göndergeleri" ancak bağlama ilişkin olarak ya da söylem durumuna bağlı olarak belirlenebilir: Peter ve John'un dillendirdiği "ben", farklı kişiler tasarlar.

Benveniste'in marifeti, performatiflerin "gönderge"sinin yalnızca söylemsel durumun bir unsuru olarak karakterize

(*) Metinde *shifters* olarak geçen bu sözcük, dilbilim sözlüklerinde bu haliyle değilse de *shift* köküyle yer alıyor ve "kayma", "değiştirme" "aktarma" karşılıkları bulunuyor. *Shifter*'ı buradaki bağlam açısından "değiştirici" olarak çevirmeyi uygun gördüm – ç.n.

olduğu yönündeki argümanın akıbetini takip etmesidir; yani bu yalnızca ona "tekabül etmez", aynı zamanda ona dahildir: "Ben", "ben" diyen kişidir ve Benveniste onu, "kendini ben olarak ilan eden" kişi olarak tanımlar. Buna bağlı olarak "şimdiki zaman" da, konuşanın "şimdi"sidir, zira aynı hareket içinde konuşmaktadır (Benveniste, 1974: 31).

Fakat Benveniste'e göre "ben"in ve "şimdiki zaman"ın bu "kendine gönderen" (*self-referential*) nitelikleri, "Ben söz veriyorum" gibi bir ifadedeki performatif karakterin kuruluşu olarak devam eder. Bu karakter, diyelim ki Peter'in kendisi tarafından dillendirildiğinde, "o söz veriyor", "ben söz verdim", hatta "Peter söz veriyor" durumlarında bile açıkça belirmez. Benveniste'e göre yalnızca söylemin öznelliği, "söz veriyorum" ilanı ile söz verme edimi arasındaki böylesi bir özdeşliği mümkün kılabilir. Bütün bir Kantçı öznellik, yapısalcı dilbilimin arkasına gizlenir.

Fakat Ducrot, öznelliğin nasıl performatiflik ürettiğini ayrıntılı bir şekilde gösterme konusunda başarısız olduğunu içtenlikle belirtir. "Öznel iletişim"in, Jakobsoncu "ideal bilgilendirme"den daha iyi bir model olduğu kabul edilirse, daha iyi bir tartışma olanağının olmadığı da kabul edilecektir (1984: 43). Ducrot, Benveniste'in öne sürdüğü şemayı yeniden ele alır ama tersine çevirerek sonlandırır: Performatifliği yaratan, bazı terimlerin "kendine gönderen" niteliği değildir, bilakis "belli beyanlar, belli edimlerin gerçekleştirilmesine toplumsal olarak yazgılıdır" (1972: 34). Bu yüzden boğazımıza kadar toplumun içindeyiz ve modern dilbilim tarafından *parole*'ün [konuşmanın] "bireysel varyasyonları" olarak itibarsızlaştırılan toplumsal faillerle tümüyle iç içe girmiş haldeyiz. Analizinin en yoğun aşamasında Ducrot şunu gösterir: "Performatif" yahut "iletişimsel" eyleme dair konuşmak, meseleyi düşünmek için pek de iyi bir yol değildir çünkü son kertede hiçbir söz ediminin, bir eylemden

aşağı kalır yanı yoktur. İletişimseldir ve yalnızca belli durumlarda performatiftir. Diğer yandan Benveniste, "edimsöz" mefhumunu çözümleyip yok etmeye girişir. Nihayetinde, Austin'den sonra bile, "performatifler"in mucidi, "söz edimleri" gibi daha geniş bir alanda bu performatifler kategorisini çözüp yok etmeye itilirler.

Bu kadar geniş bir alanda her söz edimi, sözlük ve dilbilgisi açısından karşılıklarını bulmak için fikirlerin seçilmesi ve bir araya getirilmesi, ayrıca zorunlu edimler olarak yazılması ve söylenmesi bakımından da ruhsal ve fiziksel niteliği olan özel birer etkinlik olarak kabul edilmek zorundadır. Austin onlara "düzsöz edimleri" [*locutory acts*] diyor. Ama bunun performatiflerle hiçbir ilgisi yok. Düzsöz olması için, yapılan eylemin "hususi ilanı"na ilişkin hiçbir zorunlu imaya gerek yoktur.

İkinci düzeyde Austin, "etkisöz edimleri" [*perlocutory acts*] kategorisini geliştirir: Burada konuşma bir eylem aracı haline gelir. Biriyle onu teselli etmek, neşelendirmek, gururunu okşamak, korkutmak, kendinize hayran bırakmak yahut da âşık etmek için konuşabilirsiniz. Etkisözle birlikte biz, "amaçlara yönelik araçlar" şeklinde dilin bütün araçsal alanını kuşatırız. Fakat bu aşamada bile performatifler söz konusu etkisöz edimlerinden türetilemezler.

Öyleyse "performatif"i özel kılan nedir? Gördüğümüz gibi o, konuşmanın olanağının bir koşulu olamaz; eyleme dışsal ve ikincil etkideki bir "düzsöz" değildir, "etkisöz"dür. Söz edimine "yakınlığı" açısından "performatif"i özel kılan şeye Austin "edimsöz" diyor. Bu, konuşurken olan bir şeydir; birilerine söz verme, sorgulama, kutlama ya da tasdik etme edimsöz edimleridir. Bir kez daha Spengler tarafından hazırlanmış listeyle karşılaşırız (Deleuze ve Guattari, 1980: 126).

Fakat bir kere özel kılındıktan sonra bu edimsöz alanı, performatiflerden de sorumlu olarak daha genel bir şekilde

belirmeye başlar çünkü biri "Söz veriyorum" demeden de, basitçe başını sallayarak ya da sesinin tonunda basit bir değişikle söz verebilir. Aynı şekilde biri, "Sana emrediyorum" ya da "Soruyorum sana" ifadelerini kullanmadan, daha ziyade "Yap dedim" ya da "Nedir söyle?" gibi emir ya da sorguya yönelik özel söz kalıplarını kullanarak da emirler verebilir ya da sorguya çekebilir. Üstü örtük ve söylemsel olmayan önermeler bu aşamada Ducrot tarafından belirtilmiştir: "Performatif", "edimsöz"ün özel bir örneğidir çünkü "Şunu varsayıyorum..." beyanı doğrudan doğruya performatif değildir. "Harekete geçirilmiş" her bir söz ediminde, bir emir, bir soru, bir onaylama yahut bir tanıklık zaten "varsayılabilir". Eğer akşam vakti bir kadın kocasına, "mutfaktaki lamba kırıldı" diyorsa, burada "üstü örtük", "söylemsel olmayan" bir varsayım söz konusudur; açıkça "onu tamir et" şeklinde ifade edilebilir.

Performatifin edimsözle açıklandığını, aksinin doğru olmadığını saptadıktan sonra, bu "daha geniş bağlam"la ne demek istediğimizi yeniden formüle etmeyi deneyebiliriz. Daha önce dediğim gibi edimsöz, dildeki örtük ya da söylemsel olmayan varsayımları kurar. Örneğin, "...nedir?" gibi bir kalıp kullanıldığında, bir sorgulamanın gerçekleştiği varsayılır. Ama bu varsayım işlevini belirleyen daha geniş kapsamlı durumlar nelerdir? Dilin bütün bir "toplumsal bağlamı"nı, özellikle de "performatifler" zincirini açan, Ducrot'nun analizine empoze edilmiş tatlı bir zorluktur.

Performatif olanda, eylemin ve konuşmanın içsel bir ilişkisinin olduğunu çoktan öne sürmüş bulunuyoruz. Öyleyse o eylem midir? Ducrot şöyle tanımlıyor: "Dünyada meydana getirdiği yahut getirmeye niyetlendiği değişikliklere istinaden karakterize olmuş bir öznenin bütün eylemliliği." (1984: 65) Bu değişiklikler dünyanın düzenine yahut etkin haldeki öznenin durumuna göre fiziksel, bedensel ya da top-

lumsal olabilirler. Bu anlamda aynı hareket seti hem "saf etkinlik" hem de bir failin "eylemi" olarak tarif edilebilir ve bir özne, bunu yaparken dünyayla olan ilişkisini de değiştirmektedir. Okuyucunun da fark edeceği üzere bu çok Spinozist bir bakış açısıdır zira insanın dünyaya dahil oluşunda *a priori* herhangi bir "özne-nesne" ilişkisini yadsımaktadır. Eylemin kuruluşunun belirlenmesinde daima iki bakış açısı vardır: İlkine göre şeylerin düzeninde değişiklik "saf etkinlik"le gerçekleşirken, ikincisinde öznenin dünyaya göre, çevreye göre konumunun dönüşümü söz konusudur ki bu da "oluşturma" ve "bozma" arasındaki ilişkiden başkası değildir.

İkinci aşamada Ducrot, belli bir eylemi ayrıştırıyor; buna Althusserci terimlerle bir "hukuki eylem", yani olup bitenlerin *de jure* [yasal] bir dönüşümü diyor. Bu tarz bir eylem, etkinlik ancak söz konusu bireyler arasındaki hukuki-yasal ilişkilerin bir dönüşümüyle karakterize olduğunda düşünülebilir. "Bir etkinlik, ceza gerektirir yahut tam tersi takdir hakeder şeklinde tanımlandığında" tüzel bir eylem olarak, yani bir yetkilinin yasası yahut bir yükümlülüğün tanınması şeklinde ortaya çıkar. Daha kapsamlı bir ifadeyle, "değişim-dönüşüm" çiftini Spinoza'nın *potentia-potestas* çiftiyle birlikte düşünmek gerekir.[9]

Daha özelinde "hukuki eylem" kümesi içinde "hukuk edimi" olarak ayrıştırılabilecek özel bir durumdan da bahsedilebilir. Yasal ilişkileri, mantıksal olarak yahut kronolojik açıdan ondan daha önce gelen bir etkinin sonucu olarak değil de, bir etkinliğin öncelikli bir etkisi ya da sonucu olarak düşündüğümüzde bu yeni mefhum somutlaşır. Bir eylemi hırsızlık, suiistimal, cinayet vb. bir "suç" olarak tanımlamak, bizim bu terime verdiğimiz anlam çerçevesinde onu

9 Değişim ve dönüşüm arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir incelemesi için krş. Deleuze ve Guattari, 1980: 124-5 ve Deleuze, 1969: 4 Bölüm.

bir "edim" olarak öne sürmez çünkü hukuki açıdan suçluluk durumu, ki bu da suçu tanımlar, tarif edilen etkinliğin bu ya da benzeri sonuçlarının bir çıktısı olarak düşünülür: Bir etkinlik ancak başka bir insan, tesis edilmiş düzen, toplum vs. için zararlı olduğunda cezalandırılabilir, denir.

Bir "hukuk edimi"ne biraz daha yakından bakalım: Hakim tarafından bir hükmün ilan edilmesi, kolayca bir "hukuk edimi" olarak düşünülebilir çünkü hakimin sözü ile şüphelinin mahkuma dönüşümü arasına girip bir telkin olabilecek herhangi başka bir etki yahut husus söz konusu değildir. Burada mahkûm edecek olan, yalnızca o konuşmadır. Söylemin bütün diğer örnekleri –ki bunların işlevini öncelikle Michel Foucault tarif etmişti; psikiyatrik ya da suç bilimsel söylemler yahut "ahlak"ın bütün bir söylem alanı– uygun bir referans alanında müdahaleci failler olarak belirmelerine karşın, yalnızca hakimin dillendirebileceği "gerçek" bir hukuk edimi değil, "daha küçük" performatif edimlerdir: "... seni mahkum ediyorum." Hukuksal-yasal söylem, çeşitli "söylemsel oluşumlar"a tekabül eden çok farklı yollardan geçmişse de, bir anlamda bütün tarihi belirlemiş gibi duruyor: Romalılar için, bir *topos* (konu) mantığına, yani henüz bir *code* olmadan önce bile bir hukuki durum özgünlüğüne temellenen o ünlü Roma hukuku, bir *carmina* idi, yani sözcüktü; tıpkı Yunanca *nomos* olması gibi. Bir sözleşmenin ima ettiği yasal bağlılığı kuruyordu. *Topos* modelinde yasanın bağlayıcılığı, daha önce tesis edilmiş bir koddan türeyen aksiyomlar şeklinde değil, performatiflerin kullanımlarından türeyen yargı yetkisinin konuya ilişkin edimleri şeklinde gerçekleşir: *Spondeol* (... söz veriyorum.) Ayrıca bir "piyasa hukuku"nun merkezinde ya da suç-ceza ritüelinin en temelden kanunlaştırılması olarak "medeni kanun"un merkezinde, bireyleri kendi edimlerinin ve aşırı durumlarda da düşünce ve erdemlerinin öznesi varsayarak onların toplum

içindeki konumlarını dönüştüren şey olarak hukuki söz edimini görmek, şaşırtıcı değildir. Dil belli buyruklar, emirler ve sorgular üzerinden sorumluluklar, ödevler, yükümlülükler üreten ve isnat eden bir araçtır. Ve bu işlemlerin merkezinde, "edimsöz"ün toplumsal hedefinin mantığı yatar.

Dahası Ducrot, "toptan toplumsal olgular" alanında tartışmamıza dair en iyi örneği oluşturduğunu iddia eden Marcel Mauss'un *Essai sur le don* (Hediye Üzerine Deneme) isimli çalışmasına atıf yapar. Tıpkı bir hediye gibi dil, Durkheimcı anlamda bir "toptan toplumsal olgu"dur. Fakat o ancak, bizim bir "hukuk edimi"nin mantığı içinde değerlendirmeye niyetlendiğimiz şeye referansla düşünülebilir. Mauss'a göre onun ilk örneği, bir "hukuk edimi", bir yükümlülüğün öncelikli yaratımı olarak hediyedir. Söz konusu ilk örnek, Amerikalı yerlilerin potlaç kurumunda zaten bütünüyle mevcuttur. Fakat söz edimlerinin mantığı ışığında bakıldığında, bir kabilenin diğerine sunduğu bu ziyafet töreni, davet edilen taraf için "karşı bir davetin yükümlülüğü"nün yaratılması demektir. Potlaç bir yükümlülüktür. Peki Mauss'un bu sözlerinin ne anlamı var? Davet ve davet edilen kabilede bir borcun yaratılması arasında bir tür aracı süreçler ya da failler olarak müdahale eden hiçbir şey yok. Bu örnekte *performatif* son derece güçlü bir şekilde belirir. Performatifin analizi ilkel bir toplulukta yükümlülüğün esasını gösterir ki bunu da, "güvenliği tesis edilen" ve böylece "toplumsal olgu"nun toptan oluşuna sekte vuran modernliğimizden uzak bir şekilde ve onu, varsayılan motivasyonlara ilişkin parça parça senaryolara bölen bir dizi *mise-en-scène* [mizansen] üzerinden yapar. Bizim senaryomuz da, varsayılan "öznellikler"in eylem iradesine sokulması şeklinde şöyle ilerler; "X, Y'ye bir hediye sunar –dolayısıyla X Y'yi memnun eder ve onu etkiler– öyleyse Y X'e şükran duymak zorundadır – bu yüzden onun da X'e bir hediye sunması gerekir." Bu

meselelerde öznellik saf bir uydurmadır. Bütün bu öznellik enjeksiyonlarının ötesinde Mauss'a göre potlaç, birini kendime borçlu hale getirmenin imkânını sunmakla sonuçlanır. "Hakimin çekici nasıl cezaları yaratıyorsa, bu da öyle bir yükümlülük yaratır." (Ducrot, 1984: 32) Bu örneklerin doğrudan bir sonucu olarak pragmatiklerin iddialarıyla yüz yüze geliriz: *La langue* [dil] ve *la parale* [söz] arasındaki dilbilimsel ayrım savunulamaz.

Daha önceki tartışmamızın sonunda, hiç şüphesiz dilin "kolektif failleri"ne* gönderen bir noktaya varıyoruz. Bu bağlamda Ducrot'nun analizleri çok merkezde duruyor çünkü bir yandan "malumat" ve "kod", diğer yandan "iletişim" ve "dilbilimsel öznellik" gibi mefhumları sorguluyor. Dil "varsayımlar" ya da söylemsel olmayan imalar üzerinden ilerliyor, zira "söylemsel imalar" en nihayetinde toplumsal bağlamdan kopartılıp ayrılamayacak bir dil kodlaması alanındadır. Ducrot, bütün dilbilim alanına nüfuz eden bir pragmatik kurmaya girişir ki bu aynı zamanda, "hukuki", "polemikçi" ve "siyasi" bakış açılarından da düşünülebilecek, söylemsel faillere ilişkin de bir çalışmadır (Deleuze ve Guattari, 1980: 145-7).

Farklı bakış açılarından bakıldığında Bakhtin ve Labov da söylemin toplumsal karakterinde ısrarcı olmuş, hem Alman Okulu'nun (Dilthey'den Husserl'e uzanan klasik hermenötik geleneğin) öznelciliğine hem de "yapılsalcılığa" karşı durmuşlardır çünkü bunlar, *la langue* [dil] sistemini *de jure* bir bireyin, toplumsal faktörlerin ve konuşan *de facto* bireylerin kavranışıyla ilişkilendirme konusunda başarısızlığa mahkûmdur.

(*) Metin içinde çok çeşitli anlamlarıyla kullanılan *agency* sözcüğü, münferit kullanımlarında "temsil", "irade" yahut "etken" gibi anlamlar kazanıyor olsa da, "collective agencies of language" bağlamında *fail* anlamı taşıyor; dilin ya da söylemin bir *eyleyen* vasfına gönderme yapıyor – ç.n.

Diğer yandan "kolektif failler" mefhumu, Deleuze ve Guattari'ye dilin özel bir alanında "içkinlik"i yeniden yaratma şansı veren analizlerde önemli bir yer bulur: "Beyan ile edim arasında ilişki içseldir, içkindir ama bu kimlik türünden bir şey değildir" (Deleuze ve Guattari, 1980: 126). Bu ilişki daha ziyade bir tür "artıkbilgi"dir. İşte bu, artıkbilgi üzerinden ilerleyen "medya etkisi"nin öncelikli mantığıdır: Asla "haber" vererek kamuyu "bilgilendirme"ye değil daha ziyade bir "kanaat" yaratmaya yöneltilmişlerdir ki bu kanaatler "hayata yüklenen buyruklar"dan tutun da bireyler için toplumsal yükümlülüklerin kurulmasına dek çeşitlidir. Bu yüzden medya mesajları artıkbilgidir, hem bir ilan hem de bir edim olarak hareket ederler. Bir kamu eğitimi projesi eşliğinde bize neyi düşünmemiz, neyi muhafaza etmemiz, neyi beklememiz ya da neyi yapmamız "gerektiğini" öğretmeye çalışırlar. Spinoza'nın içtenlikle ifade ettiği üzere bu dil, "itaat/itaatsizlik" kaydıyla çalışır. İncil'e ilişkin klasik tefsirlere istinaden Spinoza'nın tartışmaya açtığı içsel yanlış kavrayış, "modern kanaat"in varsayımlarında çok daha yaygın haldedir. Bir tür "mühendislik" yöntemiyle ilerlemek ve bir "ideal bilişim modeli" varsayımını işin hemen merkezinde geçerli kılmak eğilimindedirler ve burada "maksimum ideal bilgilendirme" bir gürültüye karşı güvenli bir şekilde ilerletilecektir. Böylesi bir modelde artıkbilgi, bu maksimum düzeydeki "kuramsal" olanı, "gürültü"nün yarattığı boşlukları geri kazanmak için hafifleten basit sınırlayıcı bir koşul olarak düşünülür. Aynı durum şöyle de görülebilir; bu söylem biçiminde artıkbilginin, konuşmayla da etkisi artan bir edim olduğu düşünüldüğünde, emirlerin "iletimi"ni sağlamak noktasında merkezî bir önemi vardır. Deleuze ve Guattari'ye göre tam tersine malumat, "emirler"in iletimi için asgari koşuldur ama gürültü, malumatla bir zıtlığa düşmeksizin, dili bir disip-

lin ya da "dilbilgisel olarak" emirlerle karşıtlık içinde tasarlayan bütün "disiplinsizlik" türlerine gönderir... Bu hiç de "tahrif edilmemiş iletişim" meselesi değildir, zaten saf bir iletişim modeli yoktur.

Şöyle de söylenebilir; bu artıkbilginin iki formu vardır; biri asgari malumatın "önemi"ni yaratan "sıklık"tır, diğeri de özneleştirme etkisi yaratan "titreşim"dir. Fakat Deleuze ve Guattari'ye durum şöyle görünür: Önem ve öznellik olarak malumat ve iletişim, artıkbilgi tarafından belirlenir. Bütün bu kategoriler, dilin "içkin" parçaları değil, yalnızca dilin "etkileri"dir. Hükmedici nitelikte anlamlama sistemleri ("gösterge rejimleri") varolmadığı ve yerleşik bir "özneleştirme" düzeninden bağımsız herhangi bir öznellik olmadığı sürece, dil "gösteremez". İşte bu noktada "kolektif failler" mefhumunun önemi ortaya çıkar ki daha özelinde bu, bir iletişim ve anlamlama süreci öncesinde hüküm ve emirlerin iletimi için dilden bir tür girişim yaratmaya yazgılıdır. Bir "kolektif fail", Foucault'nun kullandığı eski bir sözcüğü benimseyerek belli söylemsel oluşumlar alanındaki beyanların olanaklılık koşulu olarak tarif edilebilir. Bir çeşit kişisel olmayan "kolektif fail" niteliğini sürdüren toplumsal bir beklenti olmaksızın, bir beyanın bireyleştirilmesi yahut tebliğin özneleştirilmesi mümkün değildir.

Söz konusu toplumsal beklentiyi Bakhtin, "serbest dolaylı söylem" modeli içinde belirleyici bir faktör olarak anlar. Bu, mantığı yahut "dolaylı söylem"i açıklayabilen söylem özneleri arasındaki ayrım değildir, bilakis söylem ve ilan açısından özneler arasında bir ayrım yapmaya yönelik toplumsal beklenti şeklindeki iradedir. Bakhtin'e göre "diyalog" "monolog"u, "biçem" "bilgilendirici içerik"i ve içerik de mesajı her zaman önceler. Bakhtin kendi şemasını, Jakobsoncu modelin karşısına koyar:

BAKHTIN	JAKOBSON
Nesne	İçerik
Konuşan-Söz-Dinleyen	Gönderen-Mesaj-Alan
Metin	İletişim
Dil	Kod

Bakhtin/Medvedev şöyle devam ederler: "İletilen şey iletimin biçimlerinden, tarzlarından ve somut koşullarından bağımsız düşünülemez. Fakat kendi yorumlarında görüyoruz ki biçimciler, tümüyle önceden belirlenmiş ve sabitlenmiş bir iletişim ve eş derecede sabitlenmiş bir iletim varsayıyorlar." Söylemin bu "bireyler-arası" karakteri, söz gelimi edebi bir işte "anlamlama" yahut "güzel olanın ifadesi" olarak "mana"nın, bir "soru"ya cevap vermesini gerektirir. Aşağıdaki parça parça alıntılar, Bergson'a has bir "soruların sorgulanması" durumuna işaret ederler, ki dilbilimsel bir alanda da kullanıma açıktırlar (Deleuze, 1962: 14):

> ... biz burada dile dair bir birim olarak yalıtılmış haldeki sözcüklerle yahut onların anlamlarıyla değil, yapılmış konuşmayla ve onun somut anlamıyla, yani bu dile gelenin içeriğiyle ilgileniyoruz. Yalıtılmış göstergeler, dilbilimsel sistemler, hatta (bir semiyotik varlık olarak) metnin kendisi asla doğru ya da yanlış yahut güzel ya da çirkin vs. olamaz. Yalnızca söz söyleme kusursuz (ya da kusurlu), güzel, adil vs. olabilir. ... Ben anlama, soruların cevapları diyorum. Herhangi bir soruya cevap olmayan şey, bize göre anlamdan yoksundur. ... Anlamın cevap verici karakteri... Anlam daima kimi soruları cevaplar.

Bütün bu iddialar şu anlama geliyor: Bizden, verili bir toplumsal failin emrine istinaden "anlamlı" olmamız beklenir. Bakhtin'le çağdaş olan Bergson da, dilbilimsel olmayan felsefi bilgelik alanında "cevap" mefhumunu sorgular

ve benzer bir yola işaret eder: "Dil bize, cevaplamak zorunda olduğumuz hazır sorular verir." Kendisi, onun varlık kipidir. Ve biz de varsayarız ki "doğruluk" ya da "yanlışlık", "sorular"da değil "cevaplar"dadır. Öyle ki felsefenin istediği de soru yöneltme alanında hakikat problemini genelleştirmektir, ama bunu, soruların "hakikat"ini onların cevap verme ya da vermeme kapasitelerine (yani "anlaşılabilirlik" olarak cevap verilebilirlik) atfeden Kantçı bağlamda değil, "doğru sorgulama"nın içkin değerini idrak etmeye kabil sezgisel bilgelik bağlamında yapabilmektir. Ziyadesiyle açıktır ki düşünce tarihinde en spekülatif problemler, ortaya koyuldukları anda çözülmüşlerdir. Bu formülde, "Her çağ, yalnızca cevaplayabileceği soruları sorar," diyen Marx'tan bir şeyler vardır.

Şöyle bir savla da ilerleyebiliriz: "Dolaylı söylem"in önceliğini/üstünlüğünü kabul edersek, bizden davranışsal, söylemsel ya da ideolojik olan cevabı vermemizi bekleyen ve önceden var olan "soru"yu bize yönelten hükmedici söylemlere karşı çıkmak istediğimizde yalnızca diğer cevaplara karşı cevaplar verebiliriz. "Soru soran fail"e doğrudan karşı çıkmak imkânsız olduğundan, zira bu bizim ihlal kapasitemize yabancıdır, bizim gerçekteki karşı çıkışımız yalnızca "cevaplara cevap verme" formu alabiliyor. Merkezî kavramlardan biri olarak Bakhtin'in bize hediye ettiği çokseslilik ve "diyalojizm", bu "dolaylı karşı çıkış"ın esaslı özellikleridir. Bütün bir dilbilimsel yetki alanını açıkça belirtirler ama bunu "olanağın yalın koşulları"nda yolunu kaybetmiş olan Chomsky bağlamında değil, dildeki toplumsal topyekûnun içkinliğinde talim edilen aktüel, parçalı sözler düzleminde yaparlar.

Fakat hâlâ "nominalist" analiz düzlemindeyiz: İçkinlik edimlerinin doğasında ne vardır? Spinoza'dan türeteceğimiz bazı başlangıç notları ve *Anlamın Mantığı* isimli çalışmasında Deleuze'ün sunduğu Stoacılık okuması bize, salt

nominal olandan çok daha genel bir tanım verir. "Dilin kolektif failleri"ni upuygun bir şekilde anlamamıza yardım etmesi açısından "hukuk edimi"ni belli bir "söz edimi" vakası olarak ele alan Ducrot'nun analizinin nasıl bir bakış açısına yerleştiğini bir kez daha sorgulamak zorundayız. Tarihte ilk dil filozofları olan Stoacılar, "fizik" öğretilerinde dilbilimsel fail problemini geliştirdiler. Platon-Aristoteles modelinde olduğu gibi onlar için de mantık açıkça bir *organon* rolü oynuyordu. Platon *logos endiathetos* (*dianoia*'ya, yani düşünceye karşılık gelen içsel dil) ve *logos prophorikos* ("ses"e karşılık gelen dışsal dil, madde yahut lisan, onun cismi, yani cismani ve fiziki kısmı, bedensel olan) arasındaki ayrıma temellenen bütünlüklü bir içerik zaten geliştirmişti; Aristoteles'in tanımlama üzerinden giden akıl yürütmesinin saf bir "biçim"i olarak biçimlendirme düşüncesinin ardından "mantık" Stoacıların elinde yalnızca bir araç değil, fiziki dünyaya dair genel bir öznitelikler sistemi haline gelmişti. Sorgulamalarının merkezinde o ünlü "cismani olmayan dönüşümler" öğretisi vardı. Dünyanın fiziksel ya da toplumsal düzeninin "değişimi" arasındaki paralellik boyutlarında yer alan "hukuk edimi" örneğini "hüküm giymiş" bireyin inancındaki "dönüşüm"ün karşısına koyarak tartıştıklarında, düşünme sistemleri bir yanıyla dilin toplumsal bağlamına uyarlanmış oluyordu. Söz konusu "dönüşümler" cismani değildir zira hâkimin "söz edimi" araya girdiği anda hükümlünün, toplumun yahut hapishanenin cisminde bir değişikliği tarif etmezler. Fakat "toplumun gövdesi"ne yahut "mahkum edilen kişi"nin gövdesine yüklenmesi bağlamında "hüküm" açıkçası "gerçek" bir dönüşümdür. Foucault, eski dönemdeki hukuki-yasal sistemin "kolektif fail"i içinde, "hükümlünün bedeni"ne "yüklenen" bir dizi pratiğe dikkat çekmişti: Mahkûm edilen, "öz"üyle mahkûm edilmiş kişi değildir; hüküm giyen yalnızca bedendir – en azından açıkça be-

densel olan cezalar örneğinde (Deleuze ve Guattari, 1980: 121). Stoacıların hoş tarafı "beden" (*soma*) sözcüğünü en genel anlamıyla kullanmalarıydı: Fiziki bedenler vardır ama "fantazma"larımız da fiziki olanlardan daha az bedensel değildir. Vaktiyle Cleanthes de "beden"i, "bir önemi olan her şey" olarak tanımlamıştı. Bu bağlamda daima ahlaki, siyasal, kavramsal bedenler vardır ve "ruh (*pneuma*) da bir bedendir (*soma*)." Spinoza'nın "panteizm"i bu "beden" kavramını evrenselleştirir: Cevherin (*Deus sive Natura*) iki önemli etkisi vardır: Cevherin "değişimler" alanına yüklenen *extensio* ve bedenlere yalnızca bazı "bedensel olmayan değişimler" yükleyen *intellectus*. Açıkça bedenlerin, hatta sonlu kiplerin düzenini etkileyebilen bir eylemler ve tutkular sonsuzluğu söz konusudur ama bu "eylemler-tutkular" düzeni ile bedene atfedilip de cismani olmayan sıfatlar olarak kabul edilen "edimler" arasında bir ayrım yapmak şarttır. Şimdi, Stoacılara göre "edim" her zaman "bir beyan içinde ifade edilendir". Bu bağlamda bir "edim", bedene "cismani olmayan yükleme" olarak bir "beden"i dönüştürebilir; ama "onu değiştirme" olanağı yoktur. Bir beyanın "ifade edilmiş" hali olduğundan "edimler" yahut "olaylar", bireysel toplamlar yahut bireyliklerin toplamları olarak bedenlere yönelik yüklemelerdir.

"Eylemler" yahut "etkinlikler"den farklı olarak "edimler" üzerine konuştuğunda Ducrot'nun kastettiği şeyi hatırlayalım: Onun örneği, suçlanan kişiyi hükümlü bir kişiye dönüştüren "yargının hükmü" durumuna temellenen hukuki-yasal alandan bir örnekti. Esasında yargılama edimi, yani Hüküm, şimdide olması itibariyle bir geçmiş ve bir gelecek arasında ayrım koyar. Fakat geçmişte olan şey, yani suçlanan kişinin suçu ve onun ahlak ya da toplumsal düzen üzerindeki zararlı etkileri ile "gelecek"te olacak olan şey, yani hükmün infazı, bedenleri etkileyen eylemler-tutkular-

dır (ahlak, düzen, mülkiyet gibi bedenleri yahut geçmişteki kurban ve mahkûm edilenin bedeni, gelecekteki hapishane-bedeni). Fakat bir "suçlanan"ın "mahkum edilen"e dönüşmesi, hakimin beyanında "ifade edilen" safi, enstantane bir edim ya da cisimsiz (cismani olmayan) bir yüklemedir.

Fakat söz gelimi "doğa durumu" olarak tanımlanan bir "geçmiş" ile "medeniyet" olarak tanımlanan bir "gelecek" arasında ayrım yapan ani, cismani olmayan bir dönüşümü tasavvur eden Rousseau'nun durumunda olduğu gibi bir "toplum sözleşmesi" hakkında konuştuğumuzda, "edimler"i her olay örneğinde aynı bağlamda görmemek nasıl mümkün oluyor? Değişmez olarak kalan toplum içinde bireylerin kompozisyonu, yani "toplum" birdenbire yaratılmış oluyor. Dahası *rites de passage*'da [geçiş ayinleri] "cismani olmayan dönüşüm", bir "toptan toplumsal olgu"nun kuvvetine varıyor. Bunlar hem siyasal bedeni hem de bireylerin bedenini değiştiren "edimler"dir. Tam da bu bağlamda Pierre Clastres, Nietzsche'nin de idrak ettiği bir şeyi görür: Beden üzerine "yazma" eyleminde, bedene bir hafızanın eklenmesi, toplumsal çevre içinde bireylerin dağılımını işleten bir "kimlik yasası"nın eklenmesi söz konusudur (Clastres, 1974a: 243). *Rites de passage*, kolektifin belirlediği uygun toplumsal failler eşliğinde ve edimler aracılığıyla işler; açıktır ki bedenlerin bir yaşı vardır; gençliğin kuvveti, dişi ya da eril bedenin "güzelliği", yaşlıların takatsizliği vardır; biyolojik doğada değişimin, yani bedenleri etkileyen eylemlerin-tutkuların süreğen bir işleyişi söz konusudur. Bataille'ın ortaya koyduğu gibi daha genç unsurların, aptalların, kadınların, köle olanların bir "esrime"ye ulaşmak, şiddet ve küçük düşürücü ritüeller olmaksızın toplumu geniş ölçekte gençleştirmek "hakkı" vardır (Bataille, 1963-1: 202). Fakat kolektif faillerden doğan *rites de passage*, kontrol ve ıslah sistemidir. Bu ritüellerde cismani olmayan dönüşümler,

işkence ve ona uygun büyüler üzerinden doğrudan doğruya bedene yüklenir.

Derrida'nın da itiraz ettiği gibi burada "yazma" işlemi sadece bir "eklenti" değil, bilakis "cismani olmayan dönüşüm"ün kendisidir. Franz Kafka'nın *Ceza Kolonisi*'nde parodileştirdiği ve ceza tarihinde "kırbaçlar"la gerçek kılındığı üzere beden üzerine yasaların yazılması bir eklenti değildir; dönüşüm edimiyle icra edilen devlet işleriyle birlikte eş süreli gerçekleşir. Stoacılar "bedeni büyük miktarda kesmenin" bedenin tözünü değiştirmediğinin farkındaydılar. Bu yalnızca bedenin doğasını etkileyen bir eylem-tutku halidir (Deleuze ve Guattari, 1980: 135) ama onun "anlamı" şurada yatar; bu işlem, durumun kendisinde bir "cismani olmayan dönüşüm" yaratır. Bir *rite de passage*'dan sonra kişi, bizim hukuki-yasal terminolojimizde de yer aldığı üzere bir "yetişkin", bir "majör" haline gelir. Bu, bir tür "sıçrayış" şeklinde gerçekleşen o kör andan bir dakika önce yapamadığı bazı edimleri yapmasını sağlar. Aynı zamanda diğerlerine de bundan sonra her zaman o kişiye "yükümlülüklerini" hatırlatma hakkı verir: "Artık çocuk değilsin..." (Deleuze ve Guattari, 1980: 134)

Başka bir *rite de passage* türü olan evlilik de, "aşka" karşıttır ve daha ziyade bir "cismani olmayan dönüşüm edimi"dir; beden ve ruhun bir duygulanımıdır. Burada mesele cinsellik ile hukuku, hatta evlilik ile aşkı birbirinden ayırmak yahut feminist literatürün çokça ilgilendiği üzere evlilik aşka, hatta cinselliğe tekabül etmeli mi etmemeli mi gibi bir soruşturma yapmak değildir. Aşk "organizma" ile "ruh"u birbirinden ayırmadan bedenlerin safi bir karışımıdır zira ikisi de, Stoacı öğretiyle uyum içinde eş derecede bedendirler. Ayrım başka bir yerdedir: "Evlilik", "aşk"ın ve hatta onun "bozunumunun" bile bir ifadesi değildir çünkü evlilik, "seni seviyorum" gibi bir beyanla ilan edilebilir. Aynı şekilde "aşk" da bir söze, belki daha iyisi âşıklar için bir yükümlülüğe dö-

nüşebilir. "Seni seviyorum" beyanının işlevi, bir anlamlamanın, hatta bir temsilin işleviyle aynı değildir; okla delinmiş bir kalp, bedenlerin bir "karışımı" olarak aşkı en fazla temsil edebilir. Yahut evliliğin "ifade edilen" kısmı, bir papazın ya da "kolektif fail"in herhangi bir temsilcisinin huzurunda söylenen "Kabul ediyorum" sözcüklerinde yatar; evlilik sistemi aşktan bütünüyle farklıdır çünkü farklı türden bedenlere yüklenir, onları farklı şekillerde dönüştürür. Köken olarak özellikle ilkel toplumlarda "akraba sistemi"nin bir parçası olarak evlilik, kan yoluyla birbirine bağlı gruplar ya da nesiller arasında bir "hediye" ilişkisi tesis etmeye yazgılıdır. Aşk ise böylesi bir bağlılık türünün önkoşulu asla değildir. Nesiller arasındaki bir sözleşme olarak iktidarın toplum içi yatırımı, evlilik ilişkileriyle sağlanır; tam da bu yüzden Kilise, toplum üzerinde bir kontrol sistemi olarak meşru evlilikleri yasalaştırma hakkını zapt ederek, evlilik ilişkilerini kontrol etmeyi amaçlamıştır (Deleuze ve Guattari, 1980: 140-5).

Dinsel pratikler de performatiftir zira onlar da "cismani olmayan sıfatlar" ve "dönüşümler" alanına derinden bağlanırlar. Bir paylaşım esnasında ekmek yiyip şarap içmek, bedenlerin safi bir karışımı yahut bir kompozisyonudur; bu paylaşımı İsa'yla yapmak, o yalnızca bir imge, bir fantazma, hatta bir kavram bile olsa, hâlâ bedenlerin bir karışımı yahut bir kompozisyonudur fakat bunlar bu kez fiziksel değil, "ruhsal" bedenlerdir. Fakat ekmeğin ete ve şarabın da İsa'nın kanına dönüşmesi, salt bir "cismani olmayan dönüşüm"dür; o esnada edilen dua metninin sade bir şekilde ifade edilmiş halidir. "İsa'nın Çilesi" bir metafor değildir, daha doğrusu yalnızca toplumsal gövdede bazı işlevler –ama bu sefer dinî açıdan– görmesi adına "gösterge"lere yatırım yapan "kolektif fail"in etkisinin bir metaforudur. Bütün bir toplumsal etkinlikler alanının sınırları "edimsöz" kompleksleriyle takip edilir (Deleuze ve Guattari, 1980: 135).

Özetleyecek olursak dil, kolektif faillerin işleyişi üzerinden öznelerin toplumsal bir şekilde yaratılmasıyla belirlenir; sırf "ideolojik celbetmeler"in bir acayipliği değildir, aynı zamanda "toplumsal yükümlülük"ün etkilerini de üretebilen "edimsöz" örneklerle belirlendiği için kendisi de toptan bir acayipliktir. Sembolik bir temsil sistemi olarak dilin, özne için toplumsal yükümlülükler yaratan "edimsöz" örnekler üzerinden iş gören "özneleştirme" içinde kendi kimliğini temsil edebilen "özne"yi yarattığı yönündeki Lacancı-Althusserci argümana ve bununla birlikte dildeki "öznellik" varsayımlarına karşıt olarak şunu öne sürebiliriz: "Toplumsal yükümlülük"ün yörüngesi olarak "özne"nin işlevi, onun "öznelliği"nden değil, verili sistem içinde somut bir örnek olarak geçerli olan kolektif faillerden doğar.

Bu failler her toplumda devingen haldedir; kurulumlarını, yani kurumsallaşma biçimlerini değiştirmeyi hiç durdurmazlar ve dönüşümlere de riayet ederler. College de France'daki "açılış konuşması"nda Foucault, "edimsöz" üzerinden söylemin etkilerini üretmeye yetkin örnekleri göstermeyi hedefler. Bir performatif söz edimi, kendisine performatif olmayı yükleyen koşullar dışında hiçbir şeydir. Yetkisiz, sıradan biri "Olağanüstü hâl ilan ediyorum" dese, onun bu ilanının "geleceği"ne en uygun düşen yer akıl hastanesi olacaktır. Hitler deli değildi. Daha doğrusu Hitler, *die totale Mobilmachung* [topyekûn seferberlik] ilan ettiği anda sözünü "performatif" kılacak uygun koşullara sahip olan bir "deli"ydi. Söylem, dışardan değil "içerden" yola çıkarak "failleşir" ve bu, onun anlamını üreten şeydir. "Savaş ilan ediyorum" türünden bir ifade, onun toplumsal olarak fiiliyat kazandığı bağlamın dışında performatif değildir; tıpkı "Seni seviyorum" cümlesinin özne ve nesnesinin de, eğer bireyler ya da topyekûnlükler şeklinde bedenlere yüklenmezlerse daima tanımsız kalmaları gibi. Dolayısıyla "Söz veriyorum"

ifadesinin "anlamları"ndaki çeşitlilik, yalnızca öznelere göre değil aynı zamanda bağlama göre de oluşur: Okulda ya da aile mahkemesinde yemin yahut söz çok farklıdır; tıpkı aşkta ya da gizli bir toplulukta olduğu gibi.

Ducrot bu dil düzenini "dindarlık"ın *Logos*'a ilişkin özel bir türüne varıncaya dek geri götürür: Bu, "söylemin yasaları" denen bazı normları konuşma edimine dayatan bir toplum ya da toplumsal bir fail içinde konuşlanan bir iletişim meselesidir (Ducrot, 1984: 45). Diğer kutupta ise karşımıza boş söz, yani söylemdeki motivasyonun olanaksızlığı çıkıyor. Dilin toplumsal failleri tarafından belirleniyoruz; bir motivasyonu "olmayan" konuşmaya herhangi bir "anlam" atfetmekten kaçınmaya alıştırılıyoruz. İnsanın "dildeki ikameti", onun söylemi ancak bu normlara uygun düşüyorsa yerinde ve de gereklidir: Her konuşma, manası olduğu sürece bir soruya cevap vermelidir, yani her konuşma bir hedefe ulaşma amacının olması bağlamında "motive edilmiş" olmak zorundadır. "Zihinsel hastalık"ın hem psikiyatri hem de psikanaliz tarafından belli bir dilbilimsel davranışla yakından bağlantılı bulunmasının sebebi de budur. Yine aynı yerdeyiz; İncil'e dair klasik hermenötiğin "normatif" yapısına, aklı söyleme yahut söylemi akla ikame ettiği için Spinoza'nın itiraz yükselttiği noktadayız.

Fakat yapılması gereken tartışmanın alanı öyle geniş ki söz konusu bakış açılarından türeyen problemlerin bütününe değinmemiz, en azından burada, mümkün değil. Örneğin dedik ki dil, içeriğine dışsal olmayan "emir ve buyrukların iletilmesine adanmıştır." Ama insan psikolojisinde "iletme"nin birçok kipi vardır: Örneğin "bilinçdışının iletişimi" bir zamanlar Freud için merkezî bir temaydı, ki hâlâ çözüme kavuşturulmamış bir şekilde Jung ve Lacan çizgisindeki psikanalizin merkezinde teorik bir figür olarak durur. İlginç olan ise, bu problem etrafındaki tartışmaya da-

ir bir bakışın da, Nazi rejiminin baş gösterdiği bir dönemde, bizim dilin belli figürleri olarak tarif ettiğimiz emir ve "buyruk"ların bazı psikolojik sonuç ve etkilerini göstermeye niyetlenmiş Elias Canetti'den gelmesidir. Canetti bir emrin ya da buyruğun "beyinde bir kist oluşturduğunu" söyler; mütemadiyen korunur ve kurtarılması ancak başka birilerine iletimiyle mümkündür. "Hiyerarşik olan", bir "emrin" ya da bir "buyruğun" ön kabulü değil, onun sonucudur. Bu durumda belli bir "kitle psikolojisi" gösteren tepki, hükümlerin dolaşımıyla baş etmeye yönelik bir yapı olarak "hiyerarşi"nin oluşturulması değil, bir "kitle"nin oluşturulması, yani söz konusu "kist"in diğer insanlarla paylaşılmasıdır. Ama "emrin" bazı etkileri çoktan hazır haldedir, özellikle de emir ya da buyrukla üretilen "kist"in bir kere var olmasıyla yaratılmış ve de meşrulaştırılmış garip bir "ilgisizlik" bağlamında. Bu, mutlak bir suçsuzluk duygusu şeklinde canlanmış ve Nazi infazcılarının tarihsel dindarlığında en tuhaf adet olarak belirmiştir: "İnfazcılar kendilerini suçlamazlar; 'kist'i, yani zihinlerindeki yabancı oluşumu suçlarlar" (Canetti, 1971: 267). Burada emir sözcüğünün rolü nedir? Kitleler ve bireyler kendilerini onun kurbanı olarak hissedebilirler: Dolayısıyla emir altında hareket edenler kendilerini kusursuz olarak suçsuz görürler. Jakobson, "amnezi" [bellek yitimi] ve hatta "afazi"ye [söz yitimi] kod ve söylem arasındaki örtüşmezliğin özel bir halini eklemişti ama onun görüşlerinin tersine bu ikisi, buyurma ve emretmeye yönelik "edimsöz" edimin çok tehlikeli kapasitesinin ifadeleridir. Örneğin bu amnezi Stalinci olabilir yahut bu afazi Nazi amirlerinin Nürnberg'de mahkeme huzurunda tedirgin duruşları olabilir.

Bu bağlamda kolektif failler ya da buyruk kiplerinin psikolojik etkileri, dilin işlevleriyle karıştırılmamalıdır. Onlar daha ziyade dilin olanak koşullarıdır çünkü hem söyle-

me hem de belli bir doğrultudaki dünyaya yönelmiş haldedirler. Nazi Kampfplatz'ında Jean Pierre Faye bu doğrultuları derinlemesine soruşturur: Weimar Cumhuriyeti'nin "anlatısal topoğrafyası" bize, insanın klasik akıl âleminde, yani "ortak akıl" halinde yaşadığına inandığı bir dünya sunar ki söz konusu ortak aklın Kartezyen ifadesi, bilgi ve özgür iletişim varsayımlarına temellenen evrende "en eşit şekilde paylaşılmış olan"dır. Yahut bu, "emirler"deki direktifleri taşıyıp nakletme şeklindeki o yaman beceriyi meşrulaştırmak değilse de gizleyip kılıfına uydurma tavrıdır. Nazi "topoğrafyası" sistemin salt ilgası olarak tesis edilmemişti ve sebebi de basitçe şuydu: Son kertede "ortak akıl" demokrasisi diyebileceğimiz böylesi bir sistem, hemen kitleleri oluşturuvermek ve onları kendi "hedefler"ine doğru salıvermek için buyrukların nüfuz ettiğini güvenceye almaya yönelik tasarruftan başka bir şey değildir. Faye şunları gözlemler: Her şey *Jungkonservativ* [genç muhafazakâr] yahut Ulusal-Bolşevik gibi "ikircikli" terimlerin ortaya çıkmasıyla başladı; "buyruk", "aile" ve "metamorfoz" gibi Nazi sözlüğünün ağır göstergeleri olan "emreden" sözcüklerin içinden dolayımlandı.

Apaçıktır ki Nazilerin ünlü "propoganda" bakanı Goebbels, dilbilim konusunda bir dâhiydi: Darbeden önce ve siyasal iktidarın ele geçirilmesinden sonra Berlin'de, "dört milyon ruhun kalbinin, Nazi propagandacılarının duygusal dillerinin ritmiyle aynı anda attığı" (Virilio, 1972: 4) bölgelerde propaganda anlatılarının dâhili bir yer değişiminin olduğunu gözlemlemişti. Dahası Almanya'da görsel-işitsel tekniğin babası olacakmış gibi davranan Goebbels, bu görsel-işitsel prosedürlerin lehine "yazılı propaganda"yı savunmak istemişti. Mussolini'nin "faşizm"inden farklı olarak Nazi Almanyası'nda yatırım yapılan "totaliter dil", siyasal/iktisadi bir buyruk bağlamında "reel totaliteryanizm"e tekabül eden ideolojik bir sistem değildir ama ulusun bütün mah-

zenlerinde eş zamanlı bir titreşim yaratan emirler yahut direktifler şeklinde görünür: "Emirler"in dolaşımından başka bir şey ifade etmeyen ("illüzyonlar", "paradokslar", hatta gerçeğin "çarpıtılmış halleri" bile olmayan) bir artıkbilgi sistemidir. Bu yüzden böylesi bir "totaliter dil", safi bir *Sprache der Waren*'ı, yani metalar dilini tercih eden minimal ekonomik müdahalecilik rejimiyle örtüşür. Anlatısal topoğrafya, *Nationalforschung* [ulusal araştırma] dendiği anda bir "Ulus"a ve *die totale Mobilmachung* [topyekûn seferberlik] dendiği anda bir "Ordu"ya dönüşen Alman toplumunda özel bir tür artıkbilgi yaratmak için, Führer'in "konuşmaları" üzerinden işleyen bir dil ekonomisi farz eder. *Völkisch* [etnik], *Metamorphose* [dönüşüm] ve *totale Mobilmachung* [topyekûn seferberlik] gibi ağır Nazi terimleri yalnızca birer gösterge değil, aynı zamanda Nazi Kampfplatz'ının eş süreli titreşimiyle yol alan direktifler, emirler ve de buyruklardır... (Faye, 1972)

Dil siyaseti

Nazi Almanyası'nın dilbilimsel/anlatısal yatırımında gördüğümüz üzere dil, özünde "siyasal"dır. Bu yüzden Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus*'da dili, "siyasal" niteliğiyle tartışır ve Platon da siyasete ilişkin olan kitabına "şiir sanatı" üzerine bir tartışma eklemiştir. Açıkçası Stalin bile dilin evrensel olduğunun ve siyasi işler alanına konuşlandırılamayacağının farkındadır.

Peki dildeki "siyasal unsur"u nasıl anlamalıyız? Bu konuda cevabı yine Stoacılar verir. Siyasi meselelerden uzak olmalarına karşın (Stoacılar siyasi konulara karşı kayıtsız kalınan bir hayatı öğütlemişlerdir) ilk dilbilim felsefesinin temsilcileri olarak kendilerine ait bir "dil siyaseti" oluşturmuşlardı. Dolayısıyla sofistlerden bu yana var olan bir gelenekle

yüzleştiklerinde dili, retoriği, hatta siyasi flörtü bile "uyumsuzluğa" karşı "uyuma" yahut ahenksizliğe karşı ahenge değer biçen *Polis* düzeniyle bir birlik içinde tutmaktan kaçmayı umut bile edemezlerdi. Elbette kendilerinin anladıkları şekilde bir harmoniyi vaaz etmişlerdi; söz konusu olan *Polis*'e dair kısmi, sınırlı bir harmoni imgesi olmayacaktı, daha ziyade Varlık'ın, yani *phusis*'in [doğa] topyekûn oluşuna dair imge olacaktı. Bütün bu öğretiler kültürlü, felsefi ve dinî çevreler ya da cemaatler içinde sınırlı kalmış ve yalnızca kentin *nomos*'una özel bir bağlılık göstermeye meyletmeleri anlamında bir "siyasal olmama" halini vaaz etmişlerdir. Fakat bunlar, Roma'ya has *imperium* içinde çok daha uygun bir bütünlük oluştururlar ki bir anlamda imparatorluk topraklarıyla ve Stoacıların vaaz ettiği *cosmopolis*'le "ortak" ufukları vardır. Seneca, Epiktetos ve Cicero ile birlikte Stoacılar kendilerini siyasetçi, retorikçi ve vaiz olarak buldular ve Marcus Aurelius'la birlikte İmparatorluk olarak yeniden canlandılar.

Şimdi onların felsefelerinin formel bir konusu olarak "dil" –etik ve fizikle birlikte "kısmi" bir konu olarak görülebilir ama– onları siyasal yaşama iliştiren fail olmak zorundaydı ve kendilerinin de vaizler, iyi hatipler olmaları şarttı. Siyasalın özü olarak dil, ussal bir şiddetin kurallarına, hem doğanın hem de kültürün sınırlamalarına, belki daha da önemlisi "iyi konuşma"yı belirleyen yasalara riayet etmek zorundaydı. Aptalca "dil oyunları", insanları eğlendirmenin ve şaşırtmanın basit araçları değil, esasen bütün bir siyasi yaşam alanını yeniden düzenlemenin stratejisidir.

Bu yeni ışığın altında Stoacıların "cismani olmayanlar"a ilişkin öğretileri, siyasi meselelerin ve en nihayetinde sözcüğün modern anlamında bile bir "dil siyaseti"nin merkezi haline gelmiştir. Bu noktada şunu not etmek önemli; tarihsel olanak koşulları olarak kendine has takvimleriyle siyasi tarih, toplumun siyasi gövdesine yüklenen "cismani olmayan

dönüşümler"in bir tür yaygınlaşmasıdır. Bu, Lévi-Strauss'un Sartre'a itirazındaki "tarih mitten başka bir şey değildir" tarzında bir şey değil, daha ziyade onun "gerçekliği"nin, dönemlerin az çok devamlılık gösteren nitelikleri anlamında dönemsel durumların cismani olmayan sıfatlarında oluşmasıdır. Fernand Braudel'in *histoire sérielle*'i [tarih serisi], "cismani olmayan dönüşümler"in bir bakıma tarihsel özel bir durumudur. "Siyasi tarih", böylesi dönüşümlerin en iyi temsil edildiği alandır.

Kuvvetli bir örnek, Lenin'in *Sloganlara İlişkin* başlıklı –ki bu başlık bizim amacımız açısından çok önemlidir– bir el kitabı yayınladığı dönemde Rusya'nın siyasal alanında "Bolşevik" ifadelerinin oluşumunda mevcuttur (Deleuze ve Guattari, 1980: 134). Bildiğimiz üzere bir slogan, insan kitlelerini belli doğrultulara yönlendiren sokakların maddeselliğiyle birlikte düşündüğümüzde, çoğunlukla siyasal alana yatırılmış muğlak bir "buyruk söz", emir şeklini alan bir performatiftir. Fakat Lenin'in el kitabı, bir yandan kendini tarihsel akışlara ve olaylara müdahale eden bir slogan olarak kurarken, bir yandan da performatif nitelikli sloganların oynadığı rolün analizinde ele alınır. 1917'de Birinci Enternasyonal tümüyle yeni bir sınıf tipi "icat etmeye" varmıştı: "Bütün ülkelerin proleterleri, Birleşin!" Bu, proleter sınıfların "siyasi gövde"sinin bir tür değişimine mi gönderir? Tam da sloganın atıldığı anda mı? Hiç de öyle değil. Slogan ve onun gücü, proletaryanın "kolektif gövde"sine örtülü bir varsayım olarak yöneltilen cismani olmayan bir sıfatta yatar. Bu slogan bir "avangard" yaratan, bir "Parti"ye öncülük eden sosyal demokratlardan kopuşun inşa edilmesinde işlevseldir ki söz konusu parti, "siyasi gövde"nin kendisidir ve yeni tip bir partidir ama kuruluşu tam da ilanındaki performatiflikle gerçekleşir. Slogan, proletaryanın gövdesinden türeyen cismani olmayan dönüşüm anını kurar, sonradan "bütün ik-

tidar Sovyetlere" sloganıyla yeni gayretlerle aynı şeyin yeni bir dönüşümünü de. Şimdi cismani olmayan bir edim aracılığıyla, "gerçekten" tesis edilmiş siyasi bir gövdeden koparılmıştır. Lenin'in iddia ettiği şuydu: "Bütün iktidar Sovyetlere" yalnızca 27 Şubat ile 4 Temmuz arasında, "Devrim'in barışçıl gelişimi"ne uygun olarak geçerliydi ama artık, savaş koşullarında Devlet için geçerli değildir. "Siyasi gövde" alanına çevrildiğinde bu geçiş, yönlendirici proletaryadan yönlendirici avangarda doğru bir hareket tarafından uzun dönemde bir değişim olarak ortaya çıkar. Tam 4 Temmuz'da "bütün iktidar Sovyetlere" artık geçerli değildir. Savaş, devrimci "jest anlatım" yalnızca güçler, etkinlikler, jestler ve hareketler ilişkisidir ve bunlar, Devrimci ve karşı devrimci beyanlar alanında mevzilenmedikleri, "ifade edilmedikleri" sürece herhangi bir "mana"ya, bir anlamlamaya ilişkin değildirler. Fakat bunun karşılığında söz konusu "beyanlar"ın da doğrudan etkileri yoktur, ama elbette performatif olmadıkları, yani Devrim topraklarındaki devrimci anlatıların öncelikli formları yahut "formülasyonları" şeklinde slogan olmadıkları sürece. Lenin "Bütün slogan ve şiarların, belirli somut siyasi bir duruma ilişkin bütün hususiyetlerin toplamından süzülmesi gerektiğini" öne sürer.

Eğer bütün bu meselelerin siyasete ilişkin olup dili dışarda bıraktığı yönünde bir itiraz olacaksa, cevabı bulmak için dolaylı anlamda siyasetin "dilsel" birimlerin dolaşımı kadar beyanların (semantik kaydın) içeriğini ve yapısını, hatta biçem, tonlanış ve ifade biçimini de kapsayacak şekilde ilgili bütün unsurların yapısını nasıl etkilediğine bakmak gerekir. Bir zamanlar Rusya'da, olanak koşulları Devrim'in siyasi bağlamında, yani devrimci anlatıların dolaşımında yatan mükemmel siyasal bir dilbilgisi oluşmuştu.

"Sıradan dil" bile hayata buyruklar yağdırır. Örtülü olarak buyruklar anlatıların, söylentilerin ya da isterseniz ken-

di genel bağlamlarında "medya mesajlarının" akışı ve dolaşımı içine yerleştirilirler. Ama göstergelerin içsel düzenlenişi olan "anlam", yani gösterenlerin oyunu, yalnızca edimsöz komplekslerinde devrede olan bu "cismani olmayan dönüşümler"in belli bir söylenişiyle mümkün olurdu. Bu, Deleuze ve Guattari'nin "gösterge rejimleri" yahut "semiyotik sistemler" dediği şeydir. Fakat bir anlamda "sıradan dil" de "siyasal"dır ya da geleneksel olarak "siyaset" kabul edilen şeyle olan ilişkisi bağlamında genellikle böyle bilinir. Bir vakitler Umberto Eco, "Semiyotik, yalan söyleme işidir," demişti, elbette yalnızca şu anlamda: Hakim gösterene ilişkin merkeziyetlerin verili bir zamanda bir toplumun içine yerleşmesini hesaba katacak olursak, dil doğası değiştirilmiş değildir ama "siyaset" yoluyla yaratılmıştır. Sonuç olarak verili bir toplumsal oluşumda cismani değişimleri cismani olmayan dönüşümlerden ayırt edersek ki her iki topyekûn hal içsel olarak ayrışmıştır, o zaman onların biri "içerik"i diğeri "ifade"yi kuran iki tür biçimselleştirme olduğunu görebiliriz. Buradaki zıtlık, içerik ile biçim arasında değil, kendi uygun biçimselliği olan içerik ile kendine ait bir biçimi olan ifade arasındadır. İfadenin biçimi, sözcüğün kapasitesinin kapsamı içinde en geniş anlamıyla "dil" dediğimiz şeydir. "El-alet" ve "yüz-dil" çiftleri arasındaki çifte kutuplaşmanın izini sürmek André Leroi-Gourhan'ın şiarıydı. İnsan türünün evrimi bağlamında iki çift işlev insanlarda ayırt edildi (Leroi-Gourhan, 1989-1: 45-55). El, işlevsel teknikte kullanılırken (tutma, yakalama, fırlatma), yüz de (artık tutma, yakalama ya da taşıma için insan türünün kullanmadığı ağızla birlikte) diğer kutupta, yani ifade olarak sürdürüldü (Leroi-Gourhan, 1964).

TÜRKİYE'DE İSLÂM'IN BİR RESMİ

Gazeteci Cüneyt Arcayürek, Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreterliği'nin girişimiyle *12 Eylül Öncesi ve Sonrası* ismiyle Ekim 1981'de 331 sayfa olarak basılan bir kitaba atıfla, "dinî yaşam"ın 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasındaki rejim tarafından manipülasyonundan yükselen "bumerang etkisi"nden bahseder. Kitapta "din" sorununa dair tartışma, bir sayfadan daha fazla değildir. Bu sayfa da, siyasi konjonktürün bir numaralı "düşmanı"na yönelik bir karşı-propaganda yaratmaya girişir: Söz konusu olan, İslâmcı hareketin kendisine değil, yalnızca bütün siyasi hareketlerin ve askerî rejimlerin liderlerinin paylaştığı "çirkin siyasetçi" imajına karşı bir propagandadır. Girişte "laiklik hakkında" Atatürk'e ait bazı sözler vardır ve Konsey'in Sekreteri tarafından yazılan "Din ve Siyaset" başlıklı kısım yalnızca 29 satırdır.[1]

1 Türkiye'de "İslâmcı hareketlerin haritası"nı ele alan bu bölümde sunulan veriler, gazeteci Cüneyt Arcayürek'in metinleri kullanılarak hazırlanmış ama basılmamış daha önceki bir derlemeden türetilmiştir; söz konusu metinler *Cumhuriyet* gazetesinde 12-30 Nisan 1991 ve 30 Ağustos 1992 tarihlerinde yer alan ve Uğur Mumcu ile Gencay Şaylan'ın hazırlayıp ayrı ayrı yayınladıkları "İslâmi Hareketler" dizisi için hazırlanmıştır.

Kitaptaki gözlemler, ülkenin "bütünlüğü"nü koruyan olay şeklinde meşrulaştırılan 12 Eylül öncesinde Türkiye'nin siyasi yaşamında yalnızca "dinî bir rejim kurmaya yönelik gizli hedefleri olanlar"a dair bir karşıtlık alanıyla sınırlıdır. Türk siyasi yaşamında önemli bir politik güç olarak Milli Selamet Partisi'nin yükselmesini sağlayan 1973 seçimleri, sağ sol kavgasının dışında Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ideallerine karşıt bir "teokratik Devlet" kurmayı umanları destekleyen bir iklim yaratmakla eleştirilir:

> Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi tarihi boyunca birçok dönemde siyasi partilerin, seçimler sırasında daha fazla şans elde etmek için dinî duygu ve değerleri kötüye kullanmayı denedikleri görülmektedir. Fakat, halkın dinî inançlarını sömürmeye yönelik bu girişimlerin, modern ve çağdaş medeniyetlere erişme yolunda olan ülkemizin en temel değer ve ilkelerine tezat olduğu anlaşılmaktadır... 1973 seçimlerinden sonra dini siyasi bir araç olarak kullanmaya yönelik bu girişimler, Anayasa'nın bağlayıcı ve hüküm koyucu önlemlerine rağmen güç kazanmış ve dinî fikirleri devlet düzenimizin bir parçası haline getirmeye kalkışırken de dinsel inançlar çok daha yoğun bir şekilde suiistimal edilmiştir. Bu yasadışı tutum ve gayretler bazı siyasi partilerin programlarında ve onların sorumlu liderlerinin ya da bazı milletvekillerinin konuşma ve beyanlarında ziyadesiyle kendini göstermiştir ve bu amaca yönelik bir kamuoyu yaratma girişimleri de basınımızda ve kamu örgütlerinde işe koşulmuştur.

Askerî yönetim döneminin ilk yıllarında, yani 1980 ve 1982 arasında İslâmcı hareketlerin yükselişi, Türk ve yabancı kamuoyunun gözünden bakıldığında iki sebepten ötürü maskelenmişti; bir taraftan İslâmcıların müfrit ve geleneksel suskunluğu ve de ihtiyatlı oluşları söz konusuydu, diğer

taraftan da basına ve genel kamuoyuna ülkenin bu tarz yarı-siyasal meseleleri hakkında bilgi vermeyi yasaklayan baskıcı bir rejim vardı.

Fakat hareketlerin yükselişini –yani kitlelere ait popüler din alanında gerçekleşmiş ve diğer aşırı ya da solcu ideolojilerle yarışmaya kabil bir ideoloji olarak siyasal iktidar tarafından açık açık desteklenmiş büyük bir dönüşümü– izlemek çok kolaydı. Hatta 1979 İran İslâm Devrimi'nin yaşattığı yeni bir İslâmcı başkaldırı tarzından korkmaya başlamış yabancılar için bile bu böyleydi. Öyle ki Türkiye'de İslâmcı hareketin yükselişi ve zamanın siyasi rejiminin oynadığı rol üzerine 26 Haziran 1983'te basılan ve Batı Almanya ARV Kanalı TV Programı'ndan seçip çıkarılan kitapçıklarda aşağıdaki pasajı okuyabiliyoruz: "...Atatürk öldükten sonra ilk kez onun ilkelerinden sapmasına binaen Türkiye'nin siyasi rejimi, 'kısıtlı' bir İslâmcı hareketin gelişmesine izin verdi. Evren, İslâmcı köktencilerle bir tür ittifak tesis etmeye girişti. Fakat bu girişimin bir 'bumerang'a dönüşmesi muhtemeldir."

Askerî rejimin liderleri tarafından –Batı'ya politik ve ekonomik herhangi bir bağımlılığı zorunlu kılmayan Kemalizm'den farklılaşan– Atatürkçülük'ün gerçek ifadeleri olarak vurgulanan laiklik ve cumhuriyetçilik mefhumları esasen, her türden siyasi muhalefet olanağını ciddi oranda azaltan 1980 askerî darbesinden sonra demokratik hakların askıya alınmasıyla taslağı belirlenen gidişat boyunca büyümenin kazançlı yollarını keşfeden yönetici sınıf kadar devlet tarafından da gerçekleştirilen doğrudan kontrol ve dinî ideolojilerin kullanımı olarak düşünüldü, algılandı.

"İslâmcılık'ın yükselişi" denen şey aslında, koloni döneminin bitişinden bu yana özellikle Arap ülkelerinde görülen güçlerin bir rehabilitasyonudur. Fakat eğer, diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Arap ülkelerinde de çok geniş

yelpazede çeşitli türden milliyetçilikleri yaratmaya meyleden çözülüşü, yani kolonileşmenin bitiş süreçlerini hesaba katacak olursak, gerçekte bu yükseliş zorunlu olarak şeriatçı tarzda bir İslâmcılık'la belirginleşmedi.

Son dönemde koloni olmaktan çıkan bu ülkelerin bazılarında laik, milliyetçi ve merkezî devlet aygıtı, son iki yüzyıl boyunca iyice yerleşmiş olan batı ülkelerinin imajına göre modellenmişti yahut bu yeni milliyetçilikler, özellikle de Mısır ve Pakistan'da olduğu kadar Suriye ve Irak gibi kimi ülkelerdeki Baas yapılarında ifade edilen Arap siyasal versiyon tarafından yönetilmiş olanlar, birkaç yıl içinde bu süreci uygulamaya çalışmış ve bütün bu ülkelerde bazı yanlış oluşumlara ve çatışmalara sebebiyet vermişti.

"Laik" siyaset gelenekleri –19. yüzyılın ortasında çoktan başlamış olan Osmanlı İmparatorluğu'nun köklü mirasına temellenen Devlet yapılarına sahip olduğu için diğer Arap ülkelerden daha şanslı olmasına karşın– Türkiye de, benzer durumlarla yüz yüze kalmıştı.

Fakat şeriatçı İslâmcılık, onu bastırmaya, azaltmaya, susturmaya yönelik tüm girişimlere karşın, resmî olarak yasaklanmış dinî cemaat ve tarikatlar üzerinden, açıkçası gizli ve yasadışı formlarda bütün Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca varlığını sürdürmüştür. Siyasi etkinlik olarak dinî hareketlerin ilk yükselişi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, çoğulcu döneme geçişin ve Demokrat Parti'nin (DP) zaferinin yaşandığı dönemde, ve tüm bunların, cemaatlere alenen serbest tarikatlar yahut cemaatler şeklinde değil ama parti bünyesi içinde örgütlenme olanağı verdiği bir evrede deneyimlenir. Bir diğer deyişle önceden Cumhuriyet Halk Partisi rejimi tarafından güçlü bir şekilde belirlenmiş devlet formu, dinî özgürlüklerin önüne engeller koymuştu ve DP rejimi de, İslâmcıları desteklemek için hazırlamış olduğu bazı imtiyazlardan vazgeçmek zorundaydı.

Şimdilerde, yani "halkın dinî duygularının istismar edilmesi" yoluyla siyasi partiler ve aktif hareketlenmeler şeklinde örgütlenmiş şeriatçılardan ülkeyi kurtardığı iddiasında olan liderleriyle öne çıkan askerî dönemden sonra biz öyle bir Türkiye görüyoruz ki birkaç yılın sonunda hükümete "gizli" Nakşibendi tarikatının eski bir üyesi başkanlık ediyor; Cumhurbaşkanı da Rabitat-ul-alem-ul-İslâm isimli şeriatçı uluslararası bir örgütle, Avrupa ülkelerindeki Türk imamların ücretlerini ödemesi hususunda bir anlaşma imzalıyor ve 1980-1983 arası dönemdeki askerî rejim tarafından yapıldığı söylenen "etkili" bir *coup de force* olmasına rağmen, 1980 öncesi yılların İslâmcı partilerinin rehabilitasyonunu tasavvur edemediği durumda İslâm devriminin Humeyni'nin tarafındakilere benzer saiklerle ilerleyen vahşi "şeriatçı" hareketlerin bir egemenliği söz konusu oluyor.

1987-88 yıllarındaki "türban meselesi", usulca gerçekleşen birikim sürecinin ilk patlamasıdır ve öyle anlaşılıyor ki söz konusu birikimin de iki kaynağı vardır: Öncelikle "düşüş" döneminde "zihinsel becerileri"ni artıran popüler İslâmcıların irticai tutumlarının olması ve ikincisi, İran devrimini, dinî konular ve duygular üzerinde Devlet'in sözümona desteğine karşı bir tepkiyi yahut solcu ve demokrat ayaklanmalar karşısında siyasi bir araç olarak kullanmayı umarak İslâm'ın üzerinde siyasi bir kontrol kurma girişimlerini de içeren çeşitli saiklerin bir ürünü olarak İslâm bilincinin gelişmesidir.

Yakın bir "gizlilik dönemi" de "türban meselesi"nin patlamasının ardından geldi, ta ki İslâmcı temalar en güçlü halleriyle hem iç hem de dış siyasetin yeni boyutlarına ilişkin olarak yeniden görünür oluncaya dek: Mart 1989 yerel seçimleri sürecinde Anavatan Partisi'nin bastırılmasının ardından artan bir siyasi gerilim söz konusuydu ve bunu, Bulgar Türkleri sorununun patlak vermesi, yine en sert haliyle "türban meselesi"nin yeniden ortaya çıkması ve taslağını

İranlı dini diktatör İmam Humeyni'nin hazırladığı "idam cezası" üzerindeki tartışmalar izledi. Bütün bu olaylar, dünyadaki bazı küresel gelişmelerle de paraleldi: Varşova Paktı'nın bozulması ve Sovyetler Birliği'nde, Sovyet Ordusu'nun Azerbaycan'a şiddetli bir şekilde müdahalesine dek varan Ermeni-Azerbaycan çatışması.

Bütün bu olaylar İslâm'ın tüm dünyada topyekûn bir ayaklanması düzleminde olmasa da bazen aşırı şoven karakterleri olan en uç biçimlerde İslâmcı ideolojilere çeşitli konularda elverişlilik yaratacak rahat bir iklim sağladı. Ayrıca şunu da gözlemleyebiliyoruz: İslâmcı düşüncenin birçok durumda "geleneksel" sağdan ayrılabilme ve "kapitalizm karşıtı", emperyalizm karşıtı ve Batı-karşıtı siyasi duruşlara yol açabilme, yani geleneksel popülist İslâmcılık'ın ihtiyatlı *aggiornamento*'sundan [çağdaşlaşma] kopabilme ve şu an Türkiye'nin ve dünyanın mevcut koşullarında olduğu gibi bütün yaşam alanlarını sorgulayabilme becerisi var.

Beşir Ayvazoğlu, "İslâmcı canlanış"ın yarattığı aktüel sorunsalı yakın geçmişteki beş temel olay üzerinden tanımladığı daha geniş bir bağlama oturtuyor: 1) İran Devrimi, 2) Türban Meselesi, 3) Rabıta Konusu 4) Salman Rüşdi ve "Şeytan Ayetleri" Sorunu ve son olarak 5) Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyelik başvurusu.[2] Bütün aktüel tartışmaların oluşturduğu bağlamı İslâm konusuna temellendiren bu başlıkların hepsi aynı düzlemde ele alınmaz, yahut en iyi ihtimalle partilerin tartışılması üzerinden ortak bir temel söz konusudur, ama bunların ortak bir düzlemde münakaşaya sokulmaları çok önemlidir ve bunun faydaları da dikkatli bir şekilde analiz edilmelidir. Fakat bunlara, altıncı ama en vahim boyutun daha eklenmesi gerekir: Ortadoğu kaynaklı İslâmcı terör örgütleriyle olduğu kadar Kürt kaynaklı bölücülükle İslâmcı hareketler arasında günden güne artan ilişki-

2 Aktaran Mumcu (*a.g.e.*, s. 81-83).

ler üzerinden gelecekte kamuoyunun gündemini her şeyden daha çok işgal edeceği anlaşılan ve en vahimi olan bu altıncı boyut "İslâmcı terör"dür.[3]

Şu da söylenebilir: 1987-1989 yılları arasında, Anavatan Partisi'nin, yani Müslüman kızların "doğal hakları"nın güçlü savunucusunun düşüşünün ardından ve özellikle "türban meselesi"yle ilişkili olarak "İslâmcı diriliş" perspektiflerinin bir düşüş süreci yaşandı. Hepsi de, sanki İslâm'ın yükselişi yalnızca bazı yüzeysel tutumlara ve ılımlı ama birazcık da gücenen manifestolar şeklinde beliren tepki pozisyonlarına yahut da sözüm ona "türbancı" olanların haklarına, yani şimdiki Türkiye'nin "sapkınları" hakkındaki siyasi jargona bir tür yeni olaylar hediyesi talep eden bazı kapalı çevrelerin faaliyetlerine ilişkinmiş gibi yaşanmıştı.

Mart 1989 yerel seçimleri Refah Partisi'nin oylarında, itibarında ve gücünde bir yükseliş getirmiş olmasına rağmen nihayetinde bu "düşüş", Türkiye'nin somut koşullarıyla baş edecek potansiyeli olmadığı iddia edilen İslâmcıların itibarındaki azalmada da aşikârdı. Fakat "İslâmcılar"ın düşüşü, "artış dönemleri"nin Hac "mevsimler"ine yahut üniversitelerin ve diğer okulların faaliyet zamanlarına göreceli olmasının da bir sonucuydu. Öyleyse solcular, örgütlü İslâm'ın yalnızca okullarda ya da medyada değil, özellikle şehrin çeperlerinde olduğu kadar kent merkezlerindeki sosyolojik alanlarda da gerçekten güçlü olduğunu iddia ettiklerinde bu doğru bir yorum olmayacaktı.

Devletin değişen tutumu

"Şeriatçı hareketler", "İran-yanlısı radikal İslâmcılar" ve "İslâmcı teröristler" gibi sözcüklerin şimdi devlet görevlileri ve

3 Bu bağlamda, PKK ile Güney Doğu Anadolu'daki bütün İslâm topografyası arasında ne denli karmaşık ilişkilerin olduğunu not etmek gerekiyor.

güvenlik kurumlarının sözcüleri tarafından daha çok telaffuz edildiği söylenebilir ama hepsi de, "İslâmcı hareketlerin ilk canlanışı" diyebileceğimiz dönemde müthiş bir "sessizlik" içindeydiler. "Terör faaliyetleri"nin yalnızca "ikinci yükseliş" esnasında, yani çok yakın zamanda belirginleştiğinin ele gelir bir nedeni yok zira Ortadoğu ülkelerinin terör örgütlerinin ya da dolaylı bir şekilde onların desteklediği örgütlerin 1990'lardan bu yana Türkiye'de mevcut ve de etkin oldukları kolayca kanıtlanamaz.

Mart 1989 seçimlerinden bu yana, popülerliği ve de liderlik yapısı (önce Keçeciler ve grubunun dışlanması ve sonra Korkut ve Turgut Özal arasında Çankaya'nın en tepesinde uzun süren çatışma hali) bakımından Anavatan Partisi'nin aşikâr düşüşüne istinaden, partinin laiklik karşıtlığı hakkında o çok büyük münakaşa devlet görevlilerinin İslâmcı hareketlere olan tutumundaki değişiklikte önemli bir rol oynamıştı. Fakat bu kez İslâmcı canlanış ve terörizm bahanesiyle gerçekleşecek askerî bir darbenin ihtimali hakkında merkez-sol basında yer alan tartışmalarla da belirginleştiği üzere, İslâmcı hareketlerin (bu kez terörist örgütlerin) varlığına dair bir "abartı"nın yalnızca tartışmasız bir gerçeklik olduğuna değil, aynı zamanda ülkede siyasi gerilimin artmasına sebep olacak bir saik olduğuna inanmak için ortada çok sayıda sebep vardır. Yine de biz bugün onu [İslâmcı hareketi], tam anlamıyla ortaya çıkışında gündeme ilişkin siyasi mücadelelere kapılmış olarak görüyoruz.

Siyasi mücadelenin ortasında İslâm

Gerçekten de bugün gözlemlediğimiz bir diğer önemli olgu şudur: Din, daha önce hiç olmadığı kadar siyasi mücadeleler alanına dahil olmuş haldedir. 1974-80 döneminde, terör faaliyetlerinin yarattığı tam bir kaos ikliminde bile İslâmcı-

lık, solculara ve neo-faşist aşırı-sağcı gibi diğer gruplara kıyasla en ihtiyatlı hareket oldu (bazı İslâmcı eğilimleri de olmasına karşın bu hareket içindeki köktenci terörist unsur "milliyetçi-şövenist" ideolojiydi). Bu kaosun ortasında tek etkin İslâmcı hareket, "Akıncılar"dı; zorunlu olmadıkça terör eylemlerine karışmamış bu grup, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarını koruyan Müslüman mücahitlerdi. Saikleri her şeyden önce ideolojikti ve doğrudan doğruya Milli Selamet Partisi'nin siyasi çizgisine bağlıydılar.[4]

Bugün Türkiye'de siyasi olarak etkin grupların ilk kademelerinde "İslâmcılar"ın varlığını görebiliriz: Türkiye'deki en etkin ve de sayıca fazla olan Nakşibendi, Nurcu ve Süleymancı gibi tarikatlara benzer geleneksel dinî grupların dışında aslında çok iyi örgütlenmiş merkezler ve liderlik yapıları etrafında kümelenen çok sayıda etkin grup, fraksiyon ve de devreler var. Esasen tarikatların ve diğer grupların daha açıkça tanımlanmış siyasi hedefleri vardır ve bunlar, ülkenin ve de dinin siyasi konjonktüründe uzun-erimli değişimlerden çıkar sağlayacak şekilde, tercihen "aşağıdan" yükselen ve her şeyden önce devlet aygıtını ele geçirme istenci etrafında kümelenen hedeflerdir. Tarikatlar ve geleneksel gruplar haricinde muazzam sayıda dinî vakıf ve hayır kurumu kurulmuş haldedir ve yukarıda gördüğümüz üzere siyasi hedefleriyle bağlantılı olarak bunlar, dinî hareketi kontrol ediyor gibi görünmüş ama "bumerang etkisi"yle karşılaşmış askerî rejim altında gerçekleşen yasamadan istifade etmekte olan eğitim ve iletişim şebekelerinin faaliyetlerine dahil haldedirler.[5]

---

4 Akıncılar'ın ideolojisi, Cihad mesajı ile otantik Akıncılar'ın (yani talan ve parçalı tecavüzler için Osmanlı toprakları içinde ikamet etmiş Türkmen göçebelerin) rolü arasındaki bir karışıklığa doğrudan doğruya atfedilebilir.

5 "Kanaat toplumu"nun modern koşullarına adaptasyon krizinden mustarip İslâmcı hareketlerin şiddet siyaseti platformlarında daha yumuşak ve daha sessiz olmadıkları da not edilmeli.

Sosyal demokrat basın tarafından aynı zamanda Devlet'e ve hükümete de (laiklik karşıtı örgüt ve hareketlerin destekçileri olmak şeklinde) yönlendirilmiş çok sayıda eleştiriyle karşılaşmış bu türden siyasal cemiyetçilik, aslında 1950'lerden sonraki döneme ait eski bir gelenekti fakat siyasi güçler ve dinî gruplar arasında doğal "yetki bölüşümü" kadar rejimin çok yönlü sınırlandırmaları yüzünden de düşüş yaşadı. Bir diğer deyişle İslâmcılar, 1970'lere kadar siyasal örgütlenmenin özgün bir deneyimine asla kolayca ulaşamadılar; sonrasında ise bu kez de dönemin siyasi konjonktüründeki darbe ortamına düştüler.

Böylesi incelikli bir siyasetin gelişmesi için uygun koşullar, din eğitiminin laik eğitim kapsamında gerçekleştirilmesine olanak veren askerî rejim tarafından –muhtemelen isteksizce– yaratılmıştı. Ama askerî rejimin rolü, bugünkü laiklik savunucularının genellikle ilan ettiği boyutta abartılmış olmak zorunda değil. Bu bağlamda, dinî çevrelerin –daha önce hiç deneyimlemedikleri ve kullanmadıkları– örgütlenme becerilerinde görülen bu artışın başka birçok sebebi var. Bu gelişmede esas rolü, İslâmi çevrelerden oluşan ciddi bir seçmen tabanı tasarruf eden Anavatan Partisi oynamıştı, ki lideri bir Nakşibendi üyesiydi ve o liderin kardeşi de uluslararası İslâmi büyük iş çevrelerinin temsilcisi konumundaydı. Geleneksel tarikatların hem finansal hem de siyasal alanlarda güçlerini artırması, Anavatan Partisi'nin yönetimi döneminde gerçekleşti. Turgut Özal, Milli Selamet Partisi'nden daha önce aday olmuş, hatta oraya kardeşini bakan olarak vermiş ama –çok şükür ki!– 1980 öncesi son seçimlerde başarısız olmuştu – çünkü aksi halde bu seçim onu, ordu tarafından siyasi faaliyetleri yasaklanan siyasi karşıtları arasında konumlandıracaktı. Turgut Özal, Devlet Planlama Teşkilatı'ndaki (DPT) İslâmcı-muhafazakâr kadroların yerleştirilmesini yöneten kişiydi ve böyle bir dönemde ku-

rumun başkanıydı ve Başbakan Müsteşarı olarak atandıktan sonra da bu ittihat siyasetine devam etti.

Daha sonra, Özal ve arkadaşlarınca kurulan ve 1983 seçimlerinin galibi olan –ileride Anavatan Partisi'ne, Kutsal İttifak'a sığınan dört gruptan biri, muhtemelen de ilki olarak ayrışacak olan– Parti içinde toplaşan söz konusu tarikatların İslâmcı "güçleri"ni göreceğiz. Bu, Türkiye'deki İslâmcı hareketlerin tarihinde önemli bir dönüm noktasıydı, zira geleneksel İslâmcılık tarihinde ilk kez büyük iş çevrelerine ve yüksek burjuvaziye katılıyordu ama aynı zamanda da, Milli Selamet Partisi'nin ve 1980 öncesi geleneksel İslâm'ın adresi olan orta düzey taşra burjuvazisinden de kopmuyordu. 1983 seçimleri sırasında örgütlenme ve kabul alma noktasında başarısız olan Milli Selamet Partisi de kendi tabanının, yaşadığı iç istikrar problemi çok yakında Türkiye'nin bütünü için bir istikrar problemine dönüşecek olan Anavatan Partisi'ne doğrudan katıldığını görmüştü.

"Köktencilik" tehdidi ve Türkiye'de devlet sorunları

80'lerin ortalarından bu yana hem İran Devrimi'nin sendromları hem de Cezayir'de, Mısır'da ve diğer Müslüman ülkelerdeki "köktenci" hareketlerin yükselişi sebebiyle Türkiye'yi meşgul eden sorunlardan biri, köktenci-bütünlükçü eğilimlerin gücü ve kapsamı olmuştur. Bu tarz bir sorgulama "Kemalist" Türk Devleti'nin "mimari"sine, laik yapısına ve sivil toplum kuruluşları içinde İslâm'ın konumuna doğru yöneltilmiştir. Sivas'ta yaşanan ve köktenci isyancılar tarafından 37 insanın katledilmesiyle sonuçlanan yakın geçmişteki olaylar vesilesiyle, Türkiye'de İslâm'ın kamusal ve siyasal yaşamdaki yerine, kapsam ve vizyonlarına ilişkin güncel sorularımı kısaca ortaya koymak istiyorum.

Oryantalist bakış ya "yükselen İslâm" şeklinde güçlü bir imaj çizdi ya da tam tersine ısrarla onun modern yaşam ve dünyanın ihtiyaçlarına tam manasıyla cevap verebilecek tutarlı bir ilahi-siyasal sistem olma noktasındaki zayıflığına gönderme yaptı. Kısmen de olsa katıldığım ikinci tutum nazarında İslâm "gerici" bir din, bir tür "hınç" dini olarak belirir. Bu argüman, safi dinsel sistemlerin modern yaşamda dünyanın sosyo-ekonomik ve de topyekûn ideolojik vizyonlarıyla baş edebilme noktasındaki özsel yetersizliğini açığa çıkarır. Şu da eklenebilir; yükseliş döneminde bir dinin, inananlarına bir çeşit fikirler çoğulluğu ve özel bir sivil toplum dokusu sağlayarak kendi heterodoksilerini var edip çoğaltmaya ihtiyacı vardır.

Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin fiili kurulumundan farklı olarak devlet dine sivil toplumda şeriat formunda serbestçe açılma olanağı sağlamış durumdayken, "liberal" ve İslâmcı bir aydın olan Ali Bulaç'ın, Osmanlı döneminde bile İslâm'ın, Abbasi ve Bizans devlet yönetiminden miras alınan siyasi nedenlerle sınırlanmış olduğunu iddia ettiğini okumak ilginç oluyor. Yine de, Kemalist dönem ve sonrasında (yani 1940'lardan bu yana) devam eden o toplumsal gerilimin Müslüman bir "sivil" toplum ile modernleşme yasalarını yukarıdan aşağıya topluma dayatan otoriter bir Devlet arasında vuku bulduğu düşünülürse, bu tezin kısmen bir doğruluk taşıdığına dair sebepler oluşur. Fakat bu tez, Müslüman topluma "sivil" sıfatı vermenin temelsiz olduğu ve de "Müslüman" kimliğinin tümüyle saf bir dinsel kimlik olarak tanımlanmadığı modern Türkiye'nin yapısında hem basite indirgenmiş hem de eskimiş bir hal alıyor.

Siyasi basın ve İslâm

İslâmcı grupların, parti ve vakıfların yayınları haricinde siyasi basın da, son birkaç aydır "İslâm'ın yükselişi"ne dair tartışmaya çok ilgili görünüyor. Aralarında İslâm'a yaklaşımlarında daima dikkatli ve tutarlı olmuş bazı günlük gazete, dergi ve incelemeler de yer alırken, bugün İslâm inançlarının yorumlanış tarzında apaçık bir değişimin sonucu olarak İslâm'a karşı tutumlarını değiştiren diğerlerinin sayısı da çok fazla. "Taraflı basın" gibi bazıları da, Bulgaristan ve Azerbaycan'daki olayları yalnızca insan hakları bağlamında değil de aynı zamanda "İslâm"ı ve "Türkler"i tüm dünyada bastırma girişimleri olarak sunan, hatta (ılımlı İslâmcılık-yanlısı, muhafazakâr bir gazete olan Tercüman'ın yaptığı gibi) "din düşmanlarına ve şeytana" karşı İslâmcı savaşa doğrudan destek vermeleri için Müslüman topluluğa çağrılar yapan ve böylece Türkiye'deki gerilimi artırmaktan çekinmeyen tavırlar içinde bocalıyor.

Fakat "siyasi laik basın"ı ısrarla "İslâm"ı sorunsallaştırmaya yönelten olayların bir haritasını çıkarmak mümkün değil zira kendi söylemi dışında İslâmcılığın varlığını da İslâmcıların siyasi basınından koparılmış bir şekilde anlayamıyoruz. Yakınlarda Türkiye'deki "laik basın"a yönelik İranlı radyo yayınlarından yapılan sert eleştirilerde açık olduğu üzere içerideki İslâmcı gruplar da (Türk medyasının büyük bir çoğunluğunu oluşturan) bu medya kesimine karşı "savunma"yla çok daha meşguller. Bu yılın başlarında ortaya çıkan "Özel Finans Kuruluşları" ile *Cumhuriyet* arasındaki polemik temelde Korkut Özal'ın Al Baraka ve Faisal Finansları ile olan bağlantıları, Muammer Aksoy ve Çetin Emeç cinayetlerinin sorumlusu olarak gösterilen İslâmcı terörizme dair tartışmayı ve *Cumhuriyet* ya da *Güneş* (ki bu gazete açıkça "İslâmcı terörizm"e karşı "sivil istihbarat

servisleri"nin kurulmasını öneriyordu) gibi en etkili günlük gazetelerce yayınlanan röportaj dizisini içeriyordu. Söz konusu polemik, son iki ay içinde medyanın siyasi gündemini "İslâmcı tehlike"ye ilişkin temalarla doldurdu.

Yine "türban" meselesi

Aydınlar ve devlet yetkililerinde olduğu kadar gençler arasında da İslâmcı hareketlerin yükselişine dair en önemli ifadelerden birini oluşturan "türban" özgürlüğüne dair mücadele, başat siyasi mücadelelerin, partilerin ve de akımların tutumları bu konuya ilişkin konumlarını açıkça göstermelerine rağmen, olumlu ya da olumsuz kendi bağlamına erişemiyor. Peki öyleyse bu sorun, neden hâlâ herhangi bir doğrultuda çözümden uzak duruyor? Sorunun "özgürlük"e ya da "insan hakları"na değil de, sivil toplumda ve devlet aygıtında birçok örneği olan çeşitli kamplar ve güçler arasında durmaksızın değişen güç ilişkisine bağlı olduğu öne sürülebilir.

1987'de türban özgürlüğü için yapılan gösterilerin son bulmasıyla kozlar paylaşılamamış oldu; bu daha ziyade, iktidar dengesinin kendilerine doğru değiştiğini öngören İslâmcı hareketlerin en "bilge" liderlerinin tarafında bir suskunluk ve ihtiyat tutumuydu. "İnsan hakları"na dair bilgece konuşma konusunda ilk parti olma hakkını öne süren sosyal demokratlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin temellendiği "laik ilkeler"e gönderme yaparak "türban özgürlüğü"ne şiddetli bir şekilde karşı çıktılar. İkincisi, türban konusundaki tartışmalar İslâmcı hareketlerin kendisiyle birlikte bir dizi fikir ayrılığı ve ihtilafı da yaratan bazı münakaşalar getirdi çünkü bir tarafta, devletin katı tutumuna karşı sabırlı bir mücadele temelinde "türban giyenleri" temsil etme hakkı olduğunu iddia eden bazı gruplar vardı ve diğer tarafta da daha ihtiyat-

lı geleneksel bir tutum içinde olup söz konusu manifestoları devam ettirmeyi reddedenler vardı (ki bunlar radikal İslâmcı çevrelerin dışında, Refah Partisi ve geleneksel geniş tarikatların içindeydiler.)

"Batıcı" ve "ortodoks laikçi" çevrelerce başlatıldığı varsayılan "türban" meselesi etrafındaki bütün söyleme ilişkin İslâmcı bir eleştiri şuna dikkat çekmişti: Bu kamuoyu temsilcileri, şimdi de "Türban meselesi ile insan hakları arasında doğrudan hiçbir ilişki yoktur" iddiasıyla kendi söylemlerini değiştirmiştir. Doğru olsun olmasın, ülkede türban meselesinin insan haklarının hiçbir göstergesi olmadığını savunan bazı radikal laikçiler, hatta radikal solun taliplileri bile var çünkü bu, bir yandan kendi rejimlerini tatbik etmek adına halkın dinî duygularını istismar etmeye çalışırken, bir yandan da "türban yasağı"nda aldatma ve riyakârlığın temel yollarını bulan radikal "laikçi" tutum hususunda aynı halkı kandırmayı deneyen yönetici güçler tarafından geliştirilmiş bir stratejinin özüne aitti.

Fakat sosyal demokratların tutumu, partinin çeşitli katmanlarında ifade edildiği üzere türban özgürlüğüne karşı olarak kaldı: Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin lideri Erdal İnönü, ülkenin genelinde bazı kapalı çevrelerce kurulan bir söylem olarak "türban özgürlüğü"nden ziyade üniversiteler için hayati olan eğitim özgürlüğünün korunmasının önemini vurguladı.

Türk-İş sendikacılarının ve işçi temsilcilerinin, daha çok muğlak bir tutumu ve "bütünleşme tehlikesi" yönünde yorumları vardı. İşçi temsilcileri, Türkiye'de ciddi bir "dini bütünleşme" tehlikesinin olduğunu öne sürdüler fakat sendika temsilcileri, böylesi bir tehlikenin karşı tarafın öne sürdüğü bağlamda varlığının iddia edilemeyeceğini gözlemlemişti. Söz gelimi TİSK'in başkanı Refik Baydur, İTO'nun başkanı Yalım Erez, Ege Bölgesi Endüstri Odası başkası Uğur Yüce,

Türkiye'de Devlet'in din ve devlet işlerini birbirinden ayıramaması anlamında laikliğin düşüşü gibi ciddi bir tehlikenin var olduğunu öne sürdüler. Diğer tarafta ise Şevket Yılmaz ve Hak-İş başkanı Necati Çelik "irtica"nın, Türkiye'de işçi hakları, özgürlükler ve terörden daha öncelikli öneme sahip bir mesele olmadığını iddia ettiler. Sendika liderlerine göre ise türban meselesi "irtica" bağlamında değil, yalnızca dinî inançların ifade özgürlüğü olarak anlaşılabilirdi. Son fakat oldukça önemli bir konunun altını çizmek gerekir: Yükseköğrenim Konseyi, "türban" özgürlüğüne ilişkin olarak üniversite rektörlüklerine karar verici yetki atamıştı.

Laikliğe karşı İslâm: "Batılılaşma, modernleşme" konusuna bakışlar

Türkiye Sorunları dergisi etrafında toplanan (ve ortodoks olmayan solcu entelektüelizmin temsilcilerine de açık olan) İslâmcı entelektüelizmin radikal bir versiyonunun İslâm, Türkiye, Batı Dünyası ve bunların hem geçmişte, hem bugünde, hem de gelecekteki bütün tarihsel perspektiflerine ilişkin konuları en ayrıntılı ve en yoğun biçimde sorguladığı görünüyor. Derginin –yani hem solcu hem de İslâmcı aydınların– söylemi, diğer Üçüncü Dünya ülkelerinin olduğu kadar İslâm ülkelerinin de "Batılılaşması" ve "modernleşmesi" perspektiflerine temellenir, zira bunlar söz konusu ülkelerdeki tarihin özgün akışında kimi "sapkın" yollar inşa etmiş ve bu ülkelerde yaşayan toplumun sırtında cidden sıkıntılı "kamburlar"a (Mustafa Çelik'ten ödünç bir benzetmeyle) işaret etmiştir.

Mustafa Çelik şunu iddia ediyor: "Batı dünyasının hükmettiği toplumlar için sorun bu asimetrik etkileşimin 'sonuçlarını' inkâr etmek değil, kendi koşullarında Batı'yla aşık atmaya yetebilecek yeni başka bir sentezi yaratmayı dene-

mektir." Birçok "aydın İslâmcı"ya göre bu yeni sentezin değerlendirilmesi, "Batı'ya rağmen" ulusal mevcudiyetin ve kültürel kimliğin muhafaza edilmesiyle olmak zorundadır. "Modernleşme konularının" solcu eleştirisinin kuramsal bir değerlendirmesi de var. Gazi Üniversitesi İktisat Bölümü'nden Levent Köker şöyle söylüyor: "Modernleşme teorisi, Batı tarzı siyasal-toplumsal düzenlenişi bütün toplumların ihtiyaç duyduğu ve elde etmesi gereken ideal bir model olarak kabul eder. Kendi içinde bu varsayım Batı statükosunun ideal haline vurgu yapar ama aslında dünyadaki diğer toplumlar üzerinde Batı hegemonyasının etkin bir şekilde kurulması rolünü de üstlenir."

Mustafa Çelik şuna da dikkat çekiyor: "Batılılaşma" sürecinin, siyasi iktidara sivil toplum "üstünde" bir statü veren "bürokratik modernleşme" modeliyle her zaman yakın bir ilişkisi oldu ve söz konusu İslâm ülkeleri, kendilerini bu katı, bürokratik Devlet otoritesi formundan kurtarmaya yarayacak yeterli malvarlığına ulaşabilmiş değil. Çelik'e göre bu bürokratik kurumların gerçek yaratıcıları olarak Batılı ülkeler, siyasi iktidarın sınırsız güç kullanımı durumunda buna direnebilecek daha fazla "deneyime" ve de yeteneğe sahipti ama Müslüman devletleri gibi diğer ülkeler, kendi siyasi kurumlarını bu şekilde modernize edebilecek özellikleri olmadığı için sıkıntıya düşmüşlerdi ve onların "modernistleri", modernliğe ilişkin "skolastik" bir bakış açısını daima korumuştu.

Ayasofya sorunu

Ayasofya Kilise-Camii, 1934'te Atatürk'ün imzasıyla geçerlilik kazanan bir kararla müzeye dönüştürülmüştü. Bugün, yani o karardan 56 yıl sonra Turgut Özal yönetiminde, Fatih Sultan Mehmet'in "hükmü"ne istinaden oranın yeni-

den bir camiye dönüştürülmesine ilişkin süregiden bir tartışma var.

Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesine dair bu tartışma, Demokrat Parti'nin 1950'lerde baş göstermesinden bu yana durmaksızın ve düzenli aralıklarla yaratılır. Söz konusu tartışma birkaç ay önce yeniden önem kazandı ve özellikle Türk kamuoyunun İslâmcı çevrelerine yakın kesimlerinde etkisini koruyor görünüyor.

Öncelikle *Türkiye* gazetesi, Ayafosya'nın camiye dönüştürülmesini ve ibadete açılmasını savunan bir kampanya başlattı; sonra bu kampanya Anavatan Partisi'nden birçok milletvekili tarafından bilfiil desteklendi. Anavatan Partisi'nden bazı milletvekillerinin bu yönde gösterdikleri çabanın bir sonucu olarak çok geçmeden sorun hükümet katına taşındı ve kimi üyeler söz konusu öneriyi imzalayacaklarını söylerken kimileri de böyle bir değişikliği reddettiler. "İdealist" Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek'in tutumuysa sıradan ve önemsizdi zira Ayasofya'yı dinî pratiklere açmak ve camiye dönüştürmek gibi bir taslak projeyi henüz hazırlamadıklarını söylemekle yetindi. Diğer grup bakanlar ise, bu konuya dair tutumlarının ne olacağına ilişkin cevap vermekte tereddüt yaşadılar.

Genel bir bilgi olarak şunları hatırlamak gerekir: 1453'te İstanbul'un düşüşünden bu yana Bizans'ın en az 42 dinî yapısı –kiliseler, şapeller ya da manastırlar– Osmanlı yönetimi altında cami ve mescide dönüştürülmüştür. Bunlardan 17 tanesi bugün tümüyle zarar görmüş, 2 tanesi müze olarak (Ayasofya ve Kariye Kiliseleri) yaşamakta ve bir tanesi de özel bir Kur'an kursu için yurt ve ıslahevi olarak kullanılıyor. Bugün, Bizans'a ait bu eski binaların 18 tanesi, hâlâ cami ve mescit olarak kullanılıyor. Türk Sanat Tarihi profesörü Semavi Eyice'nin raporuna göre bu binalardan 4 tanesi de ören olarak muhafaza ediliyor.

Söz konusu kampanya, "İslâmcı gerçek siyasete" dahil olan Anavatan Partisi'nden milletvekillerinin taahhütleri üzerinden bir milyon insanın imzaladığı bir dilekçenin Büyük Millet Meclisi'ne sunulması ihtimaline vardığında, Ayasofya'nın ibadete yeniden açılmasına dair bu siyasi sorun en üst noktaya ulaşmıştı.

Türkiye'de İslâmcı hareketin yapısı

Ülkenin coğrafi ve toplumsal koşulları, dinî cemaat ve grupların kendi yayınlarını ve mesajlarını zorluk çekmeden yaymalarına olanak sağlıyor. Öyle görünüyor ki coğrafya, dinî cemaatlerin her şeyden önce taşrada serbestlik elde etmeye çabalayan strateji ve taktiklerinde çok önemli bir rol oynuyor zira esasında taşrada insanların çoğunluğu, devlet aygıtının ve modernitenin toplumsal değerlerinin erişim alanının dışında geleneksel değerlerle yüklü "topluluklar" olarak kendiliğinden örgütlenmemiştir.

Fakat 1972'de Ordu'nun açıkladığı üzere "Nurcu, Nakşibendi, Kadiri, Biberi, Ticani ve Süleymancı" gibi kendi geleneklerinde klasik olan İslâmi cemaatlerin faaliyetlerinde strateji değiştirdiklerine ve mevcut koşullarda yakında Türkiye'de kurulmasını bekledikleri teknokratik bir devlet ve İslâmi bir düzene dair taleplerinde daha etkin hale geldiklerine inanmak için birçok sebep var. Bu eski "Sünni" cemiyet ve tarikatların, birçoğu İslâm'ın daimi tarihiyle eş süreli olmasına karşın, İslâm'ın genel iradesinin ifade bulduğu bütün "normal" kanalları yasaklayan Kemalist rejimin bir anlamda ürünüdür. Böylece İslâm'a ilişkin bütün istidatlar, güçlü sağcı partilerle ittifak içinde çok partili dönemde faaliyetlerini sürdürmüş olan gizli cemaatlerle gerçekleştirilmiştir.

Dolayısıyla siyasi konjonktürce zayıflatılmış her durumda söz konusu cemaatler, Devlet güçlerinin ve bugün sosyal de-

mokratlar tarafından canlandırılan sol siyasal muhalefetin sınırlamaları altında kendi inançlarını ihtiyatlı bir şekilde ifade etmeye yönelik şanslarını güçlendirme olanağına sahiptirler.

1980'den sonra bu geleneksel İslâmcılıklara, tarikatların klasik siyaset ve stratejilerini reddeden yeni türeyen bazı İslâmcı radikaller ve köktenciler tarafından karşı çıkıldığını görüyoruz; öyle ki cemaatler de az çok etkin bir düzeyde kendi stratejilerini siyasi konjonktürdeki dönüşüme uyumlu hale getirmek zorunda kaldılar. Osmanlı döneminde etkin olan 73 tarikattan en güçlü olanları hayatta kaldı ve cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde önemli pozisyonlar elde etti. Dolayısıyla bu "tarikatlar"ın faaliyetleri taşrada ciddi bir şekilde arttı ve birçok il, kasaba ve hatta şehir merkezinin sıradan yaşam panoramasını dönüştürecek bir güce erişti.

Bu duruma bir örnek, iki yıldır sert bir dönüşüm gösteren Konya'nın küçük bir ilçesi olan Doğanhisar'dı. Geçmişte sakin ve çalışkan olan sıradan bir kasaba yaşamı, tümüyle İslâmcı bir topluluğun imajıyla yeni bir görünüm kazandı; söz gelimi cami gibi kamusal alanlardaki gösteriler esnasında olaylar çıktı ve bu olaylarda bir cemaatin militanları Şeriat rejimine dair sloganlar attı ve birçok kişi "laik, cumhuriyetçi rejim"in kanunlarını ihlal ettiği için tutuklandı.

Nakşibendi tarikatı

Geleneksel cemaatlerin en önemlisi, 14. yüzyılda Buhara'da kurulan Nakşibendi tarikatıdır. Kurucusu Muhammet Bahattin Nakşibendi'dir. Türkiye'de cumhuriyet rejiminin kurulmasından sonra, bütün cemaatlerin, yani (yeniden bir araya gelmenin ve yaygın dinî pratiklerin mekânları olarak) "tekke" ve "ziveyeler"in doğal temsil yolları yasaklanınca, Nakşibendi tarikatları gizli faaliyetler yürüttü; Nurcular gibi onlar da, cumhuriyetçi rejim 1938'de Dersim'deki isyanı

bastırana kadar uzun bir süre Kürtlerin bağımsızlığını bekledi. Bugün dünyada ve Türkiye'de en büyük ve geniş cemaat Nakşibendi'dir: En ünlü "Şeyh"lerden biri olan Şeyh Nazım, Kuzey Kıbrıs'ta yaşıyordu, Türkiye'ye dönmesi yasak ve birçok kez de Kıbrıslı Türk yetkililer tarafından tutuklandı. Diğer liderlerden bazıları Avrupa ülkelerinde yaşıyor ve bu da gösteriyor ki tarikatın faaliyetleri Türkiye'nin sınırlarını aşmış durumda. Ritüellerini yapmak için gizli toplantılarla bir araya gelerek küçük ve militan gruplar halinde örgütleniyorlar; yayın faaliyetlerinde, Kur'an kurslarının örgütlenmesinde, dinî vakıf ve öğrenci yurtlarının kurulmasında alenen yer alıyorlar.

Nurculuk

Osmanlı İmparatorluğu'nun düşüşte ve Türk milliyetçiliğinin yükselişte olduğu yıllarda kurulan en güçlü cemaatlerden biri, Kürt İslâmcı bir aydın olan ve ismi sonradan Said-i Nursi olarak değiştirilen Said-i Kürdi etrafında örgütlenen tarikattır.

Said-i Nursi İslâmcı şeriat değerlerini savunan ve Kemalizm'in yeni milliyetçisine kendi mücadelelerinin "öteki ben"i olarak görünen muhalif öğretisi temelinde tarikatın "şeyh"i haline geldi. Birçok kez tutuklanan ve hapsedilen Said-i Nursi, bilinmeyen bir sebeple meydana gelen uçak kazasında öldü ama tarikatı hayatta kaldı ve zamanla da büyüdü. Ölümünün ardından onun dinî bir cemaat kurma iddiasında olmadığı noktasında ve genel olarak İslâmcılar hakkında birçok tartışma yapıldı fakat onun bütün Türk coğrafyasına, özellikle de Doğu ve İç Anadolu'ya genişleyen tarikatı daha sonra dinî bir cemaate dönüştü.

Nakşibendiler gibi Nurcular da, 1950'den sonra Türkiye'yi yöneten güçlü sağcı partilere eklemlenen siyasi bir hat

üzerindeydiler. Siyasete olan ilgileri özellikle 1980'den sonra arttı ve daha kuvvetlendirilmiş Diyanet İşleri Başkanlığı'nda güçlü konumlar elde etmeye yönelik bir mücadelenin içinde oldular. Aslında geleneksel İslâmcı "ihtiyat"ın taşıyıcıları olarak onlar, güvenlik güçlerinin ve de gazetecilerin ulaşabilecekleri yerlerden uzaktaki yerler ve taşradaki merkezler üzerinden güçlerini örgütlemeye çalışıyorlar. Güçlerini artırmak için kullandıkları kurumlar arasında öğrenci yurtları ve gizli Kur'an kursları öncelikli yer tutuyor. İslâm retoriği ve öğretisi konularında iyi eğitimliler ve herhangi bir şiddet eylemini reddeden militanları da genellikle tartışma çevreleri hazırlamak, kitap ve süreli yayın yayınlamakla meşgul. Zafer, Sızıntı, Köprü, Sur ve Can Kardeş gibi dergiler Nurculara yakın bu çevreler tarafından basılıyor ve cemaatin kurucusu olan Said-i Nursi'nin öğretilerini yayan kitapları, özellikle "Risale-i Nur" olarak bilinen gizli kitabını da yayınlıyorlar.

Cemalettin Kaplan grubu

Cemalettin Kaplan, Batı Almanya'da yaşayan Türk bir mülteci; Milli Selamet Partisi'ne yakın eski örgütüyle olan bağlarını kopardığı için diğer Avrupa ülkelerinde ve Almanya'da yaşayan İslâmcı çevreler arasında faaliyetlerini sürdürüyor. Kitapları, kartpostalları, görüntü ve ses kasetleri Türkiye'deki devrimci bir durumu öngören İran modelinin yayılmasına dayanıyor. Kaplan'ın "Devrim" teorisi, üç aşamalı mücadeleye temellenir: İlk aşamaya "Medrese" (Cumhuriyet öncesi Dinî Eğitim Merkezi) dönemi, ikinci aşamaya ise "Tekke" (Cumhuriyet'le birlikte yasaklanan dinî dernek) dönemi denir. Bu aşamalar sırasında İslâmcılar, siyasi güçlerine ilişkin yeterli bilinci elde edeceklerdir. Sonrasındaysa, bu şekilde eğitilen Müslümanlar "Kışla"

aşamasına geçecek ve "şeytanın rejimi"ni alt etmek için silahlı mücadeleyle baş edebilme yönünde eğitilecektir. Dolayısıyla, son kertede şiddete yanaşan Cemalettin Kaplan grubunun "İslâmi ihtiyat" ve "meşruiyet" içindeki diğer cemaat ve tarikatlardan ayrı tutulması, terörist gruplar arasına yerleştirilmesi gerekir.

İslâmi Değerler Vakfı

Yüzlerce dinî hayır kurumu ve vakfa şimdilerde yeni bir tanesi daha eklendi; özellikle 163. maddenin ilgasına karşı kamuoyu ve söylem üretmeyi hedefliyor. İslâmi Değerler Vakfı tarafından yayımlanan kitapçık ve bildirilerde 163. maddenin ilgasını savunan perspektiflere şöyle bir temelde karşı çıkılıyor: Siyasi ihtiraslarını İslâmcılık kisvesi altında gizleme eğilimindeki kimi "İran-yanlısı" yahut "radikal İslâmcı" gruplar, Türk Müslüman halkı düşman kamplara bölmeyi hedeflemektedir ve 163. maddenin yegâne varlığıyla amaçlarına ulaşabilme yolunda engellenirler. "Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin kaldırılmasını ya da değiştirilmesini güçlendirmek için komünistlerle koalisyon yapan bazı sahte-Müslümanlar kadınlar üzerinden kitlesel ayaklanmaları kışkırtma, halkın İslâmi duygularını sömürme ve cihada çağırma niyeti de taşıyorlar. Bugün üniversitelerdeki kadın öğrencilerin 'türban' sorunu, yakın geçmişte olduğu gibi Türkiye'yi anarşi ve terörün kaotik deneyimlerine geri götürmeye girişenler için öncelikli provokasyon konusudur..."

Uzmanlara göre, geleneksel cemaatlerin dışında radikal İslâmcılardan oluşan ve "terör" eylemlerine dahil oldukları varsayılan yeni dinî gruplar ortaya çıkmaktadır. Uğur Mumcu'ya göre Türk, yabancı ya da şeriatçı-terörist karışık bu örgütler şu şekildedir: Türkiye İslâm Kurtuluş Ordusu, Türki-

ye İslâm Kurtuluş Cephesi, İslâm Devriminin Acil Mücahitleri, Türkiye İslâm Kurtuluş Birliği, Dünya Şeriat Kurtuluş Ordusu, Evrensel Kardeşlik Cephesi Şeriatçı İntihar Mangası ve son olarak Evrensel İslâm Kurtuluş Savaşının Türkiye Mücahitleri. Bunlara, İslâmcı ayaklanmayı körüklemek için silahlı mücadeleyi hedefleyen bir gençlik grubu olan Ak-Doğuş benzeri bazı küçük maceraperest grupları da eklemek gerekir. İsimleri haricinde bu örgütlerin mevcudiyetine ve gücüne dair çok az kanıt var; dahası, yetkililerin onların faaliyetlerini ve hedeflerini gerçekten bildiklerini düşünmek konusunda pek umut yok.

İslâmcı nüfusun dağılımı

Siyasi partiler ya da tarikatlar olarak İslâmcıların çoğunlukla güçlü oldukları yerler her zaman ülkenin en geri kalmış bölgeleri olmuştur. Milli Selamet Partisi ve Refah Partisi'nin seçmen çoğunluğunun yaşadığı bölge olarak Doğu Anadolu, İslâmcılığın ve popüler dinin en çok geliştiği coğrafi bölge olarak açık ara önde gelir. Bu durum Kürt bağımsızlık hareketi ile Nakşibendi ve Nur gibi dinî cemaatlerin faaliyetleri arasındaki doğal ilişkiyi de açıklar.

İslâmcılar için ikinci önemli bölge, Refah Partisi'nin son yerel seçimler sırasında elde ettiği iki belediye idareciliğinden birini kazandığı, Türkiye'nin başkentini çevreleyen İç Anadolu'dur. Atatürkçü olmadığını söylediği için geçen yıl kısa bir süreliğine tutuklanan bir valisi olan Konya (bir diğeri de Şanlıurfa'dır), her şeyden önce bütün Türk İslâmcılarının "başkenti"dir ve orada İslâm için bazı gizli yerler olduğu kadar eski tarikatların merkezleri de kök salmış haldedir ve belki daha önemlisi bir üniversite merkezinin olmasıdır. İslâmcı hareket ve örgütlerin ayrışmış olduğu başka birçok bölge ve ilçe sayılabilir: Söz gelimi Yozgat civarı esasen neo-

faşist ama şimdilerde "İslâmcı" olan Milliyetçi Çalışma Partisi tarafından kontrol ediliyor; Denizli'de Nurcu ve Süleymancıların faaliyetleri gizli Kur'an kursları aracılığıyla olağan sınırları aşıyor.

Diğer taraftan kent merkezlerinde söz konusu ayrışma daha gelişmiş durumdadır: Söz gelimi Ankara'da Keçiören ya da İstanbul'da Fatih semtlerinde bölgeye hakim İslâmcı örgütlenmeler var ve buralarda Ramazan ayında sokaklarda bir şey yemek ya da alkollü içkiler alıp satmak imkânsızdır. Bu bölgeler genellikle "gecekondu" bölgeleridir, Doğu'dan ve kırsal kesimden göç edip küçük endüstri ve zanaat alanlarında çalışan nüfusun yaşadığı yerlerdir.

"Yaşamı dönüştürme" görevini yerine getirme konusunda oldukça başarısız olmuş modernleşme değerlerine nefret besleyen "aşırı sağcı" bir taşralılık Sivas olayında önemli bir rol oynadı. Gazeteci Ruşen Çakır'ın raporladığı üzere olaya katılanların çoğu orada yaşayan zanaatkârlar, bakkal, kasap ve küçük üreticilerdi. Şunu eklemek gerekir ki böylesi bir şiddet perspektifi İslâm'ı ancak arızi şekilde öncelikli bir saik olarak içerir ama işin doğrusu İslâm, bu bölgelerde güçlü bir şekilde yaşanan hınç duygusunun patlaması hadisesi haline gelmektedir.

Kapitalizme karşı İslâm

Samir Amin'in gözlemlediği gibi, İslâmcı düşüncenin, "İslâmi ekonomi"ye dair kapsamlı teorik bir perspektif geliştirmek için hiçbir girişimde bulunmadığını kolayca söyleyebiliriz. Haliyle, İslâmcı Türk yazar Ali Bulaç'ın betimlediği gibi "İslâmi Dünyanın bozuk imajı", İslâmi dünyanın bilhassa "Batı kapitalizmi" ve "komünizm" gibi dünyanın iki temel ekonomi sistemine nispetle verili bir konumda yeniden tanımlanan en geniş parçalar, yani Şii ve Sünni

mezhepleri arasında özsel bölünüşüyle ilgilidir. Bugün İslâm'ın bu bozuk dünyasında iki ekonomik sistem gözleniyor. Bir tarafta kapitalist İslâmcı ülkeler var; bunlar çoğunlukla, Birleşik Emirlikler, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da olduğu gibi yerli sermaye ile yabancı sermaye arasında oluşan bazı gerilimler üzerinden doğrudan doğruya geniş batılı kampanya ve şirketler tarafından yönetilen bir tür devlet kapitalizmine temelleniyor. Diğer grup İslâmi ülkeler ise, eş derecede şeriat kurallarıyla yönetiliyor ama sözde-İslâmi ülkelerde hüküm süren ve bir "şeytan" imgesiyle "Batı Emperyalizmi" dedikleri şeyin etkilerini inkâr ediyorlar. Bu ikinci gruba ilişkin olarak İran ve Libya'yı anabiliriz. Suriye, Mısır, Kuzey Afrika şerit ülkeleri ve bir anlamda Türkiye gibi diğer bir grup İslâmi ülkeler ise, ya "laik" ya da "yarı-laik" bir devlet tipine temellendiklerinden yahut Türkiye örneğinde olduğu gibi Batılı Dünya'nın bir parçası olduklarını iddia ettiklerinden kelimenin tam anlamıyla "şeriatçı" değildirler. Fakat nüfusunun %99'u Müslüman olan Türkiye de dahil olmak üzere bu ülkelerde İslâmcılar ve hatta şeriat isteyenler, İran'daki "İslâm Devrimi"nden bu yana kesintisiz hüküm sürüyorlar.

İslâm'ın, kendisine uygun ve sağlam temelleri olan bir "ekonomi teorisi"nin olmaması, İslâmcıların ekonomi bağlamında düşünmedikleri ve eleştiri geliştirmedikleri anlamına gelmez. Bu eksikliğin kaynağında "Vahdet" öğretisi vardır; yani hem dikey hem de yatay olarak "tüm yaşam alanlarının birleşik olması", bütün İslâm ülkelerinin ve temel İslâm ilkelerine uyumlu olarak bütün yaşam alanlarının yönetiminin birliği. Ayrı ve yalıtık bir "ekonomi teorisi", politik ve ideolojik gibi diğer yaşam alanlarından kopartılarak kurulamaz; kaldı ki ekonomik olduğu kadar siyasi de olan hayatın değişmez ve kalıcı İslâmi ilkeler aracılığıyla yönetilmesi gerekirdi. Bu çok temel sebeplerle, şeriatçı İslâmi ülkeler-

de ekonomik yaşamı yönetmeye yönelik girişimler, her iki alanın çarpıklıklarıyla birlikte kapitalizmin ekonomi pratiğini ya da Baas sosyalizmini İslâm'ın temel önermelerine uyarlamak zorundaydı.

Dolayısıyla bugün Türkiye'de biz, İslâmcılardan gelen net bir ekonomi teorisi göremiyoruz ama bu hareketin parçası olarak, Türkiye'nin ekonomi yapısına ve gerçekliğine yöneltilmiş süregiden bir eleştiri var, özellikle de batı "liberalizmi"ne ve "ateist" komünizme karşı ahlaki ve etik temelleri olan bir eleştiri. TÜSİAD ve Ticaret Odaları gibi kurumların hükümeti "irtica" karşısında uyaran (bilhassa da Muammer Aksoy ve gazeteci Çetin Emeç'in öldürülmeleriyle gelişen) yakın tarihli açıklamalarındaki satır aralarına baktığımızda, Türkiye'nin ekonomik rejimi hakkındaki söyleme ilişkin bir korkuyu okuyabiliyoruz (...).*

Benzer şekilde sosyal demokrasi ve sosyalizm de, Tanrı'nın yarattığı ilahi adalet düşüncesine inanan cevaplar sunmamakla suçlanır. Fakat kapitalizme karşı bu "ahlaki" muhalefetin gerisinde, özel girişimciliğe Devlet müdahalesini düşünen İslâmcılar ile sermaye arasında yapılmış herhangi bir ortak anlaşma yoktur. Bazılarının da öne sürdüğü üzere farklı kategoriler arasındaki refah farklılığıyla oluşan adaletsizlikler ancak İslâmi Devlet'in bölüştürme faaliyetiyle çözülebilir çünkü o, Tanrısal Adalet'in ilahi düzenine temellenir. Fakat Gencay Şaylan'ın yaptığı bir kamuoyu yoklamasına göre insanların çoğu, yerleşik düzene muhalefet bağlamında radikal duruşlarına rağmen ve "market mekanizmaları" Batı kapitalizmi tarafından sunuluyor olmasına rağmen, "özel girişim" ve "mülkiyet" gibi alanlara muhalif değiller.

(*) Burada, "...as pronounced by some i and not coming from the Lordship of God..." şeklinde yarın kalmış, unutulmuş ya da yanlışlıkla araya karışmış izlenimi veren bir tümce yer alıyordu. Akışı bozmaması için yer vermedim – ç.n.

Kapitalizm olarak İslâm: Bir alternatif mi?

Görüyoruz ki geleneksel ve de popüler olan İslâm'a özgü "bölüşümcü anlamda adalet", üretim ve tüketim modellerini düzenlemesi bağlamında kapsamlı bir ekonomi öğretisine sahip değil. Ama bu anlamda bir adalet, ne kadar naif ya da İslâm'dan ziyade diğer ideolojilerle öne çıkarılmış olursa olsun "vahşi kapitalizm"in zihniyetine bazı sınırlar koymak zorundadır ve bunun, doğası gereği ne denli eklektik, hatta fırsatçı olursa olsun, safi liberalizmden ve sosyal-demokrasiden olabildiğince uzak durmak zorunda olan bir söyleme yerleşmesi gerekir.

Geçmişte Milli Selamet Partisi'nin iddia ettiği "sanayicilik" çöktü ama bu başarısızlık, partinin Türkiye'nin Ortadoğu ülkeleriyle olan finansal bağlarını kontrol ettiği yıllarda Arap sermayesiyle yakın ilişkileri olan bazı bireyler ya da aileler için bir zaferdi de. En başta "petrol-dolar" zengini olan ve Suudi Arabistan, Kuveyt ya da Emirlikler'deki uluslararası sermaye merkezleriyle ilişkilerinden kâr elde eden Özal ailesini örnek verebiliriz. Hiç şüphesiz Özal hükümetleri dönemi, çıkara bağlı kapitalizmin aşırı bir şekilde geliştiği (ki bugün hâlâ Türkiye'nin acısını çektiği yüksek enflasyonun başat sebeplerinden biridir) ve *Cumhuriyet* gazetesinin ünlü köşe yazarı Uğur Mumcu'nun da gözlemlediği üzere ekonomi ile siyaset sentezinin "Amerikan yaşam tarzı" ile "ABD patentli Suudi sermaye"nin sentezine dönüştüğü Türkiye'ye yeni bir "İslâmi ekonomi teorisi" getirmiştir. Bunlar aslında çifte başarısızlığın da kanıtıdır çünkü bir yandan "Amerikan yaşam tarzı" Türkiye'de asla tesis edilememişken, diğer yandan Suudi sermaye de Türkiye'yi bir tür eşitsiz mübadeleye, yani siyasal ve şeriatçı örgütlerin Türk "sanayi ürünleri"yle mübadelesine bağımlı kılmayı tercih etmiştir.

İslâm'ın finans kurumları

Birçok tarihçinin ve de ilahiyatçının gözlemlediği üzere İslâm, tarihinin başlangıcından bu yana ticaret etkinliğini yasaklamaz. Hz. Muhammed'in ailesi de tüccar bir aileydi, Arabistan'da Musevi olmayan bir aileydi ve peygamber de kendi dinini öğretme noktasında Hıristiyanlardan daha çok Yahudilere yakındı. Ticari faaliyet üzerinden İslâmi ülkeler daima, Orta Çağ'daki Hıristiyanlığa hiç benzemeyen bir şekilde "Refah Devleti" olma iddiasında bulundular ama 16. yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden bu yana bu iddiaya, yalnızca Ortadoğu'nun petrol kaynakları arasındaki küçük bir üçgenle ulaşılabildi. Dahası bu zengin ülkeler Batı'nın katı denetimi altındalar ve yalnızca zengin kişiler bu üçgen içindeki ülkelerde daima "birkaç kişi" olmuşlardır. İran'da Şah rejiminin çöküşünden bu yana öyle görünüyor ki bu hali terk etmeye yönelik herhangi bir girişim, dünyadan tümüyle azledilmeye sebep olacak.

Batı dünyasının bir üyesi olmayı denemesiyle İslâm ülkeleri arasında biricik olmasına karşın, diğer İslâm ülkeleriyle kıyaslandığında Türkiye hiçbir zaman zengin bir ülke olmadı. Batı'ya olan ekonomik bağımlılık modelleri Türkiye için de eş derecede geçerlidir ama bu, benzer bir konumu paylaşan diğer İslâm ülkeleriyle aynı biçim ve temelde değildir. "Petrol üreten" ülkelerden farklı olarak Türkiye'nin önemi asla doğal kaynaklarından ya da toprağından türememiştir. Türkiye, "jeo-stratejik" önemi yüksek olan bir ülke olarak görülmüştür ve bunun sebebi yalnızca "Sovyetler Birliği'nin kısıtlanması" değil, aynı zamanda Ortadoğu'daki önemli ekonomik merkezler üzerinde doğrudan batılı bir kontrol olma konusunda kritik bir rol oynamasıdır.

Bugün biz, batı emperyalizminin çıkarlarının taşıyıcıları olarak kapitalist normlara ciddi olarak karşı çıkan bir İslâm-

cılığın yanında, "çıkara bağlı sermaye" olmadan gerçekleştirilen "özel bankacılık" aracılığıyla kendini fiili kapitalist koşullara adapte etmiş bir İslâmcılık versiyonunu da görüyoruz. Faisal Finans ya da Al Baraka gibi bazı finans kurumları aracılığıyla Suudi sermayenin Türkiye'ye sızdığı hususu çok fazla konuşuldu. Burada şu olguya işaret etmek yeterli: Mart 1990'da hükümetin getirdiği yeni bir yasamayla, bankacılık diğer ekonomi sektörleri için yasaklanırken Türk İslâmcı vakıf vasileri kendi "özel finans" kurumlarını kurabilecekler.

İslâmcı partiler üzerine bazı gözlemler

İslâm'ın Türkiye siyaseti ve toplumunda 1946'dan beri muazzam görünürlüğünün bir boyutu Kemalist elitlerin laikleşme programlarına bir tepkiyi ve İslâm'ı bir yaşam tarzı olarak görenler için daha fazla özgürlük getiren bir tür yeniden tanım arayışını içeriyor. "Büyük" ve "küçük" geleneklerin çağdaş Müslüman dünyada anlamlarını değiştirdikleri öne sürülüyor: Bir zamanlar Büyük Gelenek olan ve Ortodoks İslâm'la da ilişki içinde olması gereken şey, şimdi laik Batı düşüncesiyle yer değiştirmesi sonucu Küçük Gelenek haline gelmiştir. Bu örneği takip ederek şu da söylenebilir: Çağdaş Türkiye'de İslâm'ın "dirilişi" olarak betimlenen şey, modernist merkez içinde asimile olmayanların ve yeni "saray kültürü"nü bir anomali olarak bulanların tarihsel ve kültürel bilinçlerini bir düzeyde yeniden ileri sürmeleridir.

İkinci bir seviyede ise çağdaş Türkiye'de İslâm'ın belirgin canlanışı, toplumsal ve yapısal farklılıkların bir yansımasıdır. Burada yine söz konusu olan, salt dinsel meselelere ilişkin olmaktan ziyade ekonomik hoşnutsuzluğun din aracılığıyla ifade edilmesidir. Milli Selamet Partisi'nin (MSP) Türkiye'de büyük bir tabana cazip gelmesi buna tipik bir örnek-

tir: Türk siyasi sahnesinde MSP, sosyo-kültürel yaşamın İslâmi ilkelerle yeniden gelekselleştirilmesine ilişkin bir platformda neo-İslâmi bir parti olarak belirdi. Çok kısa bir süre içinde seçmeni üzerinden verdiği mesajı almak mümkündü: 1980 askerî rejiminin liderleri tarafından suçlanacak olan 1973 seçimlerinde, bütün oyların %11.8'ini alarak üçüncü büyük parti oldu (bugün de aynı coğrafi nizam üzerinden Refah Partisi, Meclis'te temsil düzeyine ulaşabilmesi için gerekli olan %10 barajının azıcık altında yer alıyor.) Bunu takip eden 1977 seçimlerinde söz konusu yüzdenin 8.6'ya düşmesine rağmen diğer küçük partilerle kıyaslandığında ortaya çıkan nispi gücü, onun 1973 ve 1978 yılları arasındaki üç koalisyon hükümetinde yer almasını sağladı.

Milli Selamet Partisi'nin ideolojisi, İslâm ve Batı hakkındaki en az bir asırlık tartışmanın devamıydı. Bu meseleye ilişkin ihtilaf, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında İslâmcılar ile Batıcılar arasındaki büyük kavgaydı. Batıcılar, teknoloji ve uygarlığın birbiriyle ilişkili olduğuna dair zımni bir varsayımla şunu öne sürdüler: Eğer Osmanlı İmparatorluğu modernleşecekse batılı teknolojinin ve batı uygarlığının benimsenmesi zorunludur. Fakat İslâmcılar, Batı'nın yalnızca teknolojisini benimsemeyi, İslâmi değerleri muhafaza etmeyi istemişti.

Kendinden öncekiler gibi Milli Selamet Partisi de kendi ideolojik kaydını aynı plan üzerine inşa etmiştir; söz konusu plan da, İslâmi "özü" muhafaza ederek batıcılık ve modernleşmeyi uçlara doğru çekip kutuplaştırma şeklinde bir eksenle tanımlanır. Bu ideolojiye göre ve Milli Selamet Partisi'nin özgün bir tecessümü olarak Refah Partisi'nin şeflerinin de vurguladığı üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşüşü batılılaşma gayretinde İslâm uygarlığını reddetmenin bir sonucuydu. MSP ve RP'ye göre, imparatorluğun kudretli olduğu dönemlerdeki ihtişamı, onun, her ikisi de İs-

lâm inancından türeyen ahlaki ve akli izzetine temellenmişti. 19. yüzyılın modernleşme yanlıları, imparatorluğun Batı uygarlığında karşılaştığı sorunlara farkında olmadan çözüm ararken, bu itibar kaynağını görememişlerdi fakat batılılaşma süreci, Batı'yı hem teknolojide hem de kültürde yalnızca taklit eden bir ulus yaratmıştı. Bilimde, toplumsal çalışmalarda, sanatlarda ihtiyaç duyulan yaratıcılık –ki MSP'nin "yeniden büyük bir Türkiye" sloganında ifadesini bulacaktır– ancak ulusun kendi köklerini aramasıyla mümkündü. Yani Türkiye'nin büyük bir güç olmasının ön koşulu İslâm'a ve onun yarattığı uygarlığa dönmekti.

Bu ön koşul sağlandığında, bunu takip edecek olan, MSP'ye göre, hızlı bir sanayileşmeydi. Esasında MSP, ideolojisinin ikinci büyük bileşeni olarak sanayileşmeye muazzam bir vurgu yapmıştı. Bugün daha ziyade "savunma" ve "yeniden yapılanma"ya döndüğü için "sanayicilik"in üstünlüğü Refah Partisi için apaçık olmamasına rağmen kendi programlarında yer tutmaya devam ediyor. Fakat şu kolaylıkla görülebilir ki MSP'nin geçmiş programı hiçbir zaman sanayileşmeye ilişkin somut çareler ve iyi tanımlanmış perspektifler tesis etmemiş, kapsamlı bir ekonomik planı ayrıntılarıyla açıklamamıştır; bununla birlikte liderliği, eğer iktidara gelirlerse endüstriyel gelişme sözünü sürekli yenilemiştir. 1973 ve 1978 yılları arasındaki üç farklı koalisyon hükümetindeki ortaklığı döneminde MSP, sanayileşme için yeni bir hamle başlattıklarını iddia etmiştir: MSP'nin lideri olan, aynı zamanda 1987'den sonra Refah Partisi'nin başkanı Necmettin Erbakan birçok sanayi kompleksinin açılış törenine katılmış, bu törenlere dair haberler de daha ziyade partinin gazetesi olan *Milli Gazete*'de basılmıştır; gerçi basının geri kalanı bunları uydurma diyerek alay konusu etmiştir çünkü birçoğu Devlet Planlama Örgütü'nün hesaplarında görülmemiştir.

70'lerin siyasi koşullarında Milli Selamet Partisi, İslâm'ı hızlı sanayileşmenin ağır yükünü hafifletecek psikolojik bir mekanizma olarak önererek, sanayileşme ile kültür arasında ilginç bir ortak yaşam hali tesis etmeye girişmişti ve şunu öne sürüyordu: Türkiye, kapitalizmin doğasında yer alan materyalizmin getireceği ve kapitalist modelin doğuracağı travmaları yaşamadan sanayi gelişimini tamamlayacaktır. Bu bağlamda parti sözcüleri özellikle, büyük sanayi ile örgütlü emek arasında kalmış görünen "küçük adam"a hitap etmeye çalıştılar. Parti propagandacıları durmaksızın, toplumsal adalet için hiç işletilmemiş bir çerçevede yer alan ve temel sosyal haklardan yoksun olan grupların yaşadığı ekonomik zorluklara vurgu yaptılar. Örneğin Erbakan, televizyonda elinde bir alışveriş çantasıyla belirecek, çantanın içindekileri çıkaracak, hepsi için toplamda ödediği paranın aşırı olduğunu ve aldığı şeylerin bir ailenin kahvaltı etmesine ancak yettiğini izleyicilere anlatacaktı. Aslında partinin bu mevzuya dair tutumu birçok laik aydını MSP'nin İslâmi boyutunu göz ardı etme ve 1973'te ortanın solundaki Cumhuriyet Halk Partisi'yle bir koalisyon için en iyi aday olarak kabul etme yönünde harekete geçirdi.

Milli Selamet Partisi'nin seçmen tabanına ilişkin kapsamlı ve güvenilir bir araştırma verisinin eksikliğinde MSP seçmeninin karakteri hususunda keskin bir açıklama yapmak zordur. 1973 ve 1977 seçimleri gösteriyor ki MSP, ülkenin az gelişmiş ya da çok hızlı bir şekilde gelişmekte olan bölgelerinde en yüksek oranda oy almıştı. İlkinde insanların MSP'ye oy vermelerinin sebebi, partinin geleneksel-İslâmi duygulara hitap etmesiydi; ikincisinde ise MSP'ye gelen oylar, ekonomi içinde eski yerini kaybetmiş olan marjinal insanların –küçük tüccarın, zanaatkârın, bakkal vb.– bir tür protestosunu temsil ediyordu.

Parti siyasetindeki dinî boyut, İslâm'ı savunuyor görü-

nen partiler etrafındaki oyların kristalize olmasında tarikatların ve cemaatlerin oynadığı rolleri de içeriyor. Tarikatlar, 1925'ten bu yana yasaklanmış olmalarına karşın etkin olmayı sürdürmüştür; cumhuriyet döneminde Türkiye'deki tarikat ağı üzerine sistemli hiçbir çalışma, dolayısıyla onların gücüne yahut işleyiş modeline ilişkin hiçbir bilgi yoktur ve (bugün biz hâlâ İslâmcı hareketlerin ve cemaatlerin yükselişinden ve isyanından durmaksızın bahsettiğimizde de) taraftarlarının doğasına ilişkin bilgimiz, oldukça eksik kalıyor, çoğu zaman bir dedikoduya temelleniyor.

Parti ve cemaatler arasındaki daha yakın ilişkiler geçmişte –1980 öncesinde– yaşlı Nakşibendilerce transfer edilen seçmen bağlantılarıyla özellikle yoğunluk kazanmıştır. Erbakan'ın kendisi ve partinin diğer önde gelen yetkililerinin, İstanbul'daki bir Nakşibendi liderinin, Şeyh Mehmet Zahid Efendi'nin müritleri arasında olduğu biliniyordu. MSP ile Nakşibendi cemaati arasındaki bağlantı herhangi bir yerde belgelenmiş olmamasına rağmen, partinin Doğu Anadolu'daki seçmen gücünü ve örgütlenme ağını ziyadesiyle bu tarikatla olan yakın ilişkisine borçlu olduğu yaygın bir söylentiydi.

Türkiye'nin ilk İslâmcı siyasi parti deneyimi hakkında yukarıdaki tartışmadan çıkan resim sanki şunu gösteriyor: 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden önce bile Türk siyasetinde İslâm'ın artan bir önemi söz konusudur. Fakat yine aynı bağlamda ve ordunun müdahalesinden önce İslâmcı partinin, 70'lerde Türk siyasi ve ekonomik yaşamına has bir *démarche*'ye [siyasi atılım] gerçek ve de anlamlı bir alternatif sunacağı yönünde bir iddianın temeli zayıftır. Kaldı ki MSP, yakında 1977 seçimlerinde oylarının ciddi biçimde düştüğünü ve aşırı sağdan başka bir parti olan Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) bu düşüşten ciddi anlamda kârlı çıktığını görmüştür. Zira MHP, nüfusun benzer kesimleri ya da "kü-

çük adam"lar arasında sürdürülen propaganda faaliyetlerinden gitgide daha fazla istifade etmiş ve militanlarını "komünistlere" yönelik şiddete çağıran İslâm ve "Turancılık" içinde eriyen "geleneksel kültürel kimlikler"in kaydı üzerinden daha etkin bir siyaset sürdürmüş neo-faşist bir partidir. Yahut İslâmcı geleneğin katı gizliliğinden gelen mirasla siyasette gelişkin bir ihtiyata sahip olmasından dolayı Milli Selamet Partisi için böyle bir yetenek hiç gelişmemiştir.

Aşırı sağcı hareketin İslâmcılığa dönüşümü

MHP, Alparslan Türkeş ve onun Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi genel kongresinde zafer kazanan grubu tarafından 1964'te kurulmuştu. Türkeş 1944'te İstanbul Sıkıyönetim Mahkemesi'nde "Turancılık-ırkçılık" davasında yargılanmış, Türk Ceza Kanunu'nun 141. maddesi uyarınca dokuz ay hapse mahkûm edilmişti. Bu hüküm daha sonra Askerî Yargıtay'ca bozulmuş ve Türkeş ile arkadaşları serbest bırakılmıştı.

Mahkemede tuğgeneral olarak yargılanan Alparslan Türkeş, 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle yarbay rütbesi alındıktan sonra siyasi arenaya çıktı. Milli Birlik Konseyi'nin üyesi ve Başbakanlık müsteşarı oldu. Fakat kısa bir süre sonra bu makamlardan alındı; 13 Kasım 1960'ta düzenlenen bir hamleyle de Türkeş ve arkadaşları ihraç edildi ve denizaşırı diplomatik makamlara gönderildi.

Türkeş 1963'e kadar Türkiye'nin Yeni Delhi Büyükelçiliği'nde müsteşarlık görevini sürdürdü; arkadaşlarıyla birlikte bir dernek kurmanın sorumlusu ve bir darbe çağırıcısı olarak 21 Mayıs 1963'te tutuklandı. "Devrimci" meslektaşlarını ele verdiği kanıtlanınca 1964'te serbest bırakıldı ve CKMP Genel Kongresi'nde rakibi Ahmet Tahtakılıç'a karşı zafer kazandı. Partinin ismi de çok geçmeden Milliyetçi Hareket

Partisi'ne dönüştürüldü. Türkeş'le birlikte orada eski maceraların bazı tanıdık figürleri de vardı: Mustafa Kaplan, Rıfat Baykal, Ahmet Er, Fazıl Akkoyunlu, Dündar Taşer, Numan Esin ve Muzaffer Özdaş. Aynı yıl, 13 Kasım hamlesiyle sürgün edilen Orhan Kabibay, Orhan Erkanlı, İhsan Kabadayı ve İrfan Solmazer de partiye katıldılar. Diğer taraftan on dördünün arasında Muzaffer Karan TİP üyesi oldu ve parlamentoya seçildi.

Partinin ismiyle birlikte ideolojisi de 1963'ten sonra yeniden şekillendi. "Ulusalcı-sosyalist" ideoloji, partinin resmî ideolojisi olarak tasdik edildi. Bu sefer Türkeş, Atatürk zamanında yürürlüğe giren bir yasa "başbuğ" isminin kullanılmasını yasaklamışsa da "başbuğ" olarak anılmaya başlandı. 1969'dan sonra parti, örgütlenme faaliyetlerini hızlandırdı. Bir yandan Rıfat Baykal'ın girişimleriyle liderlik, birçok bölgede genç kesime para-militer eğitimler sağlayan birçok "komando kampı" tesis ederken, diğer yandan da Ülkücü Gençlik Derneği (ÜGD) ya da Ülkü Ocakları gibi "yasal" dernekler kurdu. Hemen sonrasında parti, işçi sınıfı kesimleriyle meşgul hale geldi ve DİSK, Dev-Genç ya da Sosyal Demokrat Dernekler karşısında Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nu yükseltti.

1978 yılında Kahramanmaraş olaylarından sonra Sıkıyönetim getirildi. Açıktan yürüyen faaliyetleri Ankara'da zora giren ÜGD'nin yerine Ülkü Yolu Derneği kuruldu. MHP faaliyetlerini Avrupa'da hızlandırmıştı; orada Parti tabanına ciddi boyutta yüksek bir tepki potansiyeli vardı. Enver Altaylı, partinin Avrupa ülkelerindeki faaliyetlerinden sorumlu hale getirildi. Altaylı, 1963'te devrime teşebbüs yargılamasıyla Askerî Okul'a girmesi yasaklanan 1400 öğrenci arasındaydı. 1968'de Ankara Hukuk Fakültesi'nde Hukuk eğitimini durdurdu ve Sovyetler Birliği'ndeki birçok Müslüman ulusun dilini bildiği için Sovyetler Birliği'yle ilgili konular-

da çalışmak için MİT tarafından işe alındı. Altaylı daha sonra, MİT'le ilgili işlerin yanısıra yüksek lisans çalışmaları için Almanya'ya gitti; ayrıca Türkeş tarafından Almanya'daki örgütlenme faaliyetlerinden sorumlu hale getirildi. Altaylı'nın kişiliği, Milliyetçi Hareket Partisi'nin yurt dışındaki faaliyet ve örgütlenme karakterini de etkiledi.

Parti'nin yurt dışı organları Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldığında, bütün partililer, gerçek bir mafya lideri Lokman Kondakçı'nın başkanlık ettiği Avrupa Demokratik Ülkücü Dernekleri Konfederasyonu'na kanalize edildiler. Sonraları Musa Serdar Çelebi bu makama getirildi. Bu kişi de, Mehmet Ali Ağca'yla birlikte Papa'ya suikaste katılanlardan biri olarak yargılandı, sonra aklandı. Aklanmasının ardından Türkeş'le ve onun hareketiyle olan bağlarını kopardı.

MHP'nin yurt dışı ilişkileri, MİT üyesi Enver Altaylı tarafından kuruldu. Öncelikli ilişkiler Alman İstihbarat Servisi BND (*Bundesnachrichtendienst*) ile kuruldu. Ankara Sıkıyönetim Mahkemesi'nde MHP ve Ülkücü Kuruluşlar Davası dosyaları arasında, BND'nin Türkiye temsilcisi Dr. Kannapin ile Enver Altaylı arasındaki ilişki ve bağlantıları ele alan belgeler de vardır. Altaylı, şefi Türkeş'e 9 Şubat 1976 tarihinde yazdığı mektubunda, yurt dışı ilişkileri hakkında bilgilendirmek için şu sözlere yer verir: "Dr. Kannapin 4 Mayıs 1976'da Köln'de olacak ve beni BND'nin Başkanı ile tanıştıracak." Altaylı, Almanya'da eski bir Azerbaycanlı savaş tutuklusu olan ve sonra SS'le çalışan Dr. Kengerli ile birlikte, Parti'nin Almanya'daki örgütlenmesini "destekleme" ve Alman Federal İşçi Birliği'yle ilişkiler kurma yönündeki faaliyetlerine karşılık olarak Dr. Kannapin'i Kuzey Kıbrıs'a davet eder. Kengerli, CIA'in himayesi altındaki Türkeşçi kişilerce hazırlanan raporların Türkeş'e iletilmesinde önemli bir rol oynar.

Almanya'da Köln Deutsche Bank'ta Türkeş'in ismine açılan bir banka hesabına, ABD Ulusal Faşist Parti'deki Jacob Pfersich ve Almanya'da CSU dahil olmak üzere dünyanın birçok neo-nazi hareketinden bir miktar para partiye yardım olarak gönderilmiştir.

Parti tabanının yabancı ülkelerde örgütlenmesinde önemli olan bir diğer figür olan zengin işadamı Murat Bayrak'ı da anmamız gerekir. Kendisi aynı zamanda partinin merkez komite üyesiydi. Türkiye'den 12 Eylül sonrasında ayrıldı, önce Birleşik Devletler'de sonra Almanya'da yaşadı. Burada İslâmcı Demokratik Parti isminde bir parti kurdu ve Türkiye'de "Kara Ses" olarak bilinen İran yanlısı Türk Molla Cemalettin Kaplan'ı destekledi. Dolayısıyla bugün, geçmişin neo-faşist hareketinin devamı olarak Milliyetçi Çalışma Partisi, bir yandan İslâmcı ideolojiden yeni "karakterler" meydana getirerek kendisi ile gitgide İslâm'a dönüşmüş kitleler arasındaki mesafeyi gizlemeye çalışırken, bir yandan da onun "gizli" ilişkilerini ulusal ve uluslararası temellere taşır – Refah Partisi ve düzenin ihtiyatlı İslâmcılarından farklı olarak, bu onun âdetidir.

Milliyetçi İslâmcılığın ikinci boyutu, devlet değilse de neo-faşist ya da İslâmcı hareketler tarafından kontrol edilen ve özellikle de etnik dayanışma niteliğindeki derneklerle görünür olur. Bulgaristan, Batı Trakya ve Azerbaycan olaylarıyla yaratılan siyasi konjonktür, bu derneklere varlığını sürdürme ve propaganda yapma noktasında önemli fırsatlar vermiştir.

Milliyetçi bir "İslâmcılık"ın yükselişinin değerlendirilmesini, Bilkent Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesi'nden Dr. Nur Vergin yaptı. Bulgaristan'dan Türk mültecilerin gelmesiyle ve Azerbaycan olayları sırasında çok daha tahrip edici bir ölçekte Türkiye'de bazı "milliyetçilik" formları temelinde ortaya çıkan olayların yükselişinin ardından oluşan ye-

ni "sosyo-psikolojik" bağlamı gözlemlemeye çalıştı: "Türkiye'de gözlemlenen sözde dinî patlama ve kitlelerin dinî kimliklerinin saiklerindeki artış, aslında milli duyguların ifadesi ve kristalize oluşudur. Bu, kendini yalnızca dinî bir kayıt ve duygu kodlarıyla ifade edebilen bir milliyetçilikten başkası değildir."

Fakat Vergin'in varsayımı şu: İslâmcı-milliyetçi fikir ve duyguların bu yeni "sosyo-psikolojisi" daha ziyade ulusal hislerin yerleşik İslâmi kültürel kodlara yansımasıdır ve bir yandan da "aşkın" bir onaylanışı vardır. Tamam ama bu "kodlar" nelerdir? Ya da milliyetçiliği, İslâmi "kültür" ve "aşkınlık"a eklemlediği varsayılan "temaları" biz nasıl adlandıracağız? Sorun oldukça karmaşık ki bunu Vergin'in kendisi de belirtiyor ve ayrıca bu milliyetçi-İslâmcı "duyguların ifadesi"nin bazı "sert" ve hatta "patolojik" kusurlarının gelişmesinden ya da tahrip edici bir şekilde kendini göstermesinden korktuğunu da söylüyor. Türk milliyetçiliğinin dinî çeşitlenmelerinin, Bulgaristan olaylarının ortaya çıkmasından bu yana "paradoks niteliğinde" bir tecessümü olabileceğini belirtiyor. Diğer yandan Vergin'in korkusu, bu naif (ve fiili görünümleriyle sağlıklı olduğu varsayılan) milliyetçiliğin sert bir intikam öğretisine, otoriter, baskıcı ve saldırgan bir şovenizme olanaklı –ve muhtemel– dönüşümüyle sınırlı. Fakat, bu türden gelişmelerin Türkiye tarihi boyunca hiçbir zaman önem kazanmadığı, hatta Kurtuluş Savaşı döneminde bile böyle bir şeyin olmadığı ve ayrıca bunların Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi unsurları arasında hakim konumlar elde etmedikleri gözlemine dayanarak bu dönüşümün mümkün olduğu fikrine de karşı çıkıyor.

Vergin'e göre mülteci dernekleri kendi yakın akraba ve aile gruplarını koruduklarını açıkça iddia ettiler ama Bulgar Türkleri olayı, Bulgaristan'da ikamet eden Türklerin değil, tümüyle Bulgaristan'ın bir sorunu olarak ortaya çıktı:

Bulgaristan'daki Bulgar unsurlar, Sovyetler Birliği'nde yakın geçmişte yaşanan gelişmelerden etkilenmiş ve eskide kalmışlardı; ayrıca konumlarını Varşova Paktı'ndaki diğer ülkelerin konumlarıyla kıyasladıklarında kendi halkının aşırı geri kalmışlığını hissetmişlerdi. Özgüven eksikliği içinde olduklarından, "Büyük Birader"e, yani Sovyetler Birliği'ne kıyasla kendilerini aşağıda gördüler. Diğer taraftan aynı Bulgar unsurlar, Bulgaristan'da ikamet eden Türk etnik gruplarla karşı karşıya gelmekten rahatsızdılar zira onlar da Bulgar vatandaşlarla barış içinde bir arada yaşıyorlardı. Dolayısıyla Bulgaristan yönetimi onlara gitgide daha fazla diş gösterdi; bunun geçmişte hükmedilen bir konuma girmekle ilgisi olabilirdi ama şimdi artık öyle değildi.

Bulgaristan Türklerinin kimliği

Kimlik sorunu "töz" ya da "öz" gibi metafizik bir düzleme ait ve salt ideolojik olan kavramlarla açıklanamaz. Sorun "kimlik"in kendisi üzerindeki somut tehditlerde gerçekten görünmektedir: Burada metafizik hiçbir şey yoktur. Milli kimlik üzerinde yaşanan yerinden edilmeler ve bütünleyici olmayan yapay mekanizmalar "şizofreni"ye ya da başka psiko-patolojik bozukluklara yol açabilir: Zira geçmişte, Birinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin kaderi henüz açıklığa kavuşmamışken Giritli Türk toplulukların anavatanlarında "muhacir" bir hayatı kabul etmeyi nasıl seçtiklerini görmüştük. Bu, kültürel ve etnik kimliklerinin tehdit altında olduğunu ve ülkede uzun süredir var olan kültürel hakimiyetin gitgide düştüğünü gördüklerinde gerçekleşmişti; arkalarında çiftliklerini, evlerini ve işlerini bırakarak Türkiye'ye göçmüşlerdi.

Fakat Bulgaristan Türklerinin göç deneyimi, Türkiye'de hem milliyetçiler hem de İslâmcılar için mutsuz sonuçlar

da doğurmuştu, özellikle de hükümetin faaliyetlerine paralel giden belli propaganda ve kampanyalarda öncü konumlar aldıklarında, yarattıklarını iddia ettikleri Türkiye'nin gücünün bir ifadesi olarak bu olayları kullanmaya çalışan bu düzenin ittifakları olanlar için. Bulgaristan'daki iş alanlarına uygun şekilde onları istihdam etme ve kültürel entegrasyon konusundaki başarısızlıkla ilişkili olarak İslâmcı ve milliyetçiler de Bulgar göçmenlerin geri gelmelerinin sonuçlarından rahatsızdılar. Buna yaslanarak şöyle de söyleyebiliriz: İster milliyetçi ister dinî amaçlarla motive edilmiş olsun, "sosyo-psikolojik" aşamalarına geri döndüğünde Türklerin bu göçü, diğer kültürler üzerinde aşırı bir baskıyla ya da yabancı güçlerle güdülenmiş olmak zorunda değildir (tıpkı Yunanistan'daki ya da bazı Ortadoğu ülkelerindeki diğer milliyetçilikler yahut Bulgaristan'da ya da Sovyetler Birliği'ndeki komünizm gibi). Somut sonuçlarını görmüyorlardı ama kültürlerini ve dinî kimliklerini kaybediyor oldukları hissi, göçü seçmeleri için yeterliydi. Ama şunu da eklemek gerekiyor; burada iş ya da iyi muamele bulamadıklarında ve anavatanlarındaki koşullara adapte olamadıklarında eski koşullarına geri dönme eğiliminde olmuşlardı.

Şu soru da sorulabilir; Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği ya da Azerbaycan Kültür Vakfı gibi Türk etnik gruplarının bir araya geldiği dernekler üzerinden ilişkilenen göçmen "akrabaları"nın yanı sıra hükümetin de gösterdiği iddia edilen bütün çabalara rağmen, göçmenler Türkiye'deki yaşam koşullarına neden uyum sağlayamadılar? Bu dernekler çifte bir amaçla kurulmuştu: Bir yandan Türkler ve Müslümanlar olarak göçmenlerin dinî ve milli "töz"ünü kurmak, diğer yandan da ve daha anlamlısı, "Bulgar Türkleri", "Azerbaycanlılar", "Çerkezler" ya da "Yunanistan Türkleri" gibi, eski ülkelerinde kullandıkları kurulu kültürel kim-

liklerini korumak. Geçmişte öncelikli amaçları, Türkiye'deki mülteciler tarafından açıkça yaşanmış dinî ve milliyetçi duyguların yanı sıra ve yine daha önemlisi, Türkiye'de yaşayan insanlarının haklarını muhafaza etmekti, ki adapte olamadıkları durumda onlar için böyle bir şeyin ne kadar yıkıcı olacağı tahmin bile edilemezdi.

Bulgaristan olaylarının ardından yaşanan son olaylar ve özellikle de buna benzer iki olayın Bulgaristan ve Azerbaycan Türkleri için patlak verdiği 1989 yılında hükümetin resmî desteğiyle oluşan bu dernekler tarafından düzenlenen açıklamalar incelikli bir şekilde göstermiştir ki bu derneklerin temel işlevi çoğunluğu itibarıyla dönüşmüştür. Bunlar ya Devlet'in, ya neo-faşist Milliyetçi Hareket Partisi'nin himayesi altındaki eski ETKO terörizminden (Esir Türkleri Kurtarma Ordusu) gelen mesajları miras alan kimi çevreler yahut siyasi partilerin ya da bu alanda ayrışma karşıtlığına odaklanmış ve iş dünyasında meşru konumlar yakalamaya çalışan bazı çıkar gruplarının harekete geçirdiği aşırı-sağcı hareketlerle zaman zaman bağlantı kuran "hükümet yanlısı" sağcı derneklerdir. Dolayısıyla benzer derneklerin, Bulgaristan'dan göçenlerin rehabilitasyonuna yönelik etkinliklerin sürdürülmesi noktasında bariz bir başarısızlık görüyoruz ve bunun tek sebebi de, göçün temel saiklerini "dinî ve milliyetçi öz" etrafında değerlendirmeye kalkışmalarıdır. Bu teşhise, göçmen nüfusun yarısından fazlasının (yani resmî kayıtlara göre iki yüz elli binden fazla insanın) Bulgaristan'a geri dönmesi gerçeğiyle karşı çıkılmıştır. Buna istinaden diyebiliriz ki "milliyetçilik"in ve "İslâmcılık"ın ağır yükü, kendi eğitim düzeylerine uygun işleri ve ilk vatanlarında sahip oldukları yaşam koşullarını ve gelirleri bulabilecek bir konumda dahi olmayan göçmenler için gerçekten çekilmezdi.

İslâm ve basın

Türkiye'de aktif olan İslâmcı gruplar, siyasi mücadele ve faaliyetlerini genellikle çeşitli türdeki basın organları çevresinde sürdürüyorlar; konuları da dinî eğitimden siyasi tartışmalara, "İslâmcı bilim"den mizaha dek değişiklik gösteriyor. *Cumhuriyet* gazetesi, fiilen yayında olan İslâmcı gazete, dergi ve mecmuaların listesini aşağıdaki gibi veriyor:

Zafer: Nurcu tarikatına yakın kimi çevrelerce yayınlanan *Zafer* dergisi, editörün tanımladığı üzere "İslâmi söylemi" bilimsel ilkeler üzerine tesis etme amacı taşıyor. Bu "bilimsel ilkeler"se, sofistike bir tartışma üzerine İslâmi teolojinin verdiği verilerden ibaret. 1987'nin başında *Cumhuriyet*'in verdiği sayılara göre, haftada on bin adet dağıtılıyor.

Sızıntı: Nurculara yakın olan ve bilimlere ve "kanaat"lere (doğal olarak İslâmi kanaate) ilişkin bir dergi olarak beliren bu haftalık yayın, 1987 yılına kadar Milli Eğitim Bakanlığı tarafından okullara ve üniversite kütüphanelerine önerilmişti. Bazı gözlemcilere göre bu dönemde tirajı beş yüz bine varmıştı. Normalde tirajı haftada seksen bin civarındadır. Okullarda öğretilen "ateist Darwincilik"e karşı "yaratılış eleştirisi" sırasında inisiyatif aldıktan sonra özellikle bilinir hale geldi ve bu dönemde Milli Eğitim Bakanlığı derginin "evrim-karşıtı" kampanyasına bir cevap olarak, "yaratılış" konusunun da biyoloji derslerindeki "bilimsel teoriler" arasına eklenmesi yönünde bütün orta okullara bir bildiri gönderdi, bu da hükümette ve basında ciddi bir skandal yarattı.

Sur: Nurculara yakın bir çevrenin yayınladığı bu aylık dergi, adrese teslim dağıtılıyor. Ayda yirmi bin nüsha basılıyor.

Can Kardeş: Nurcuların çocuk dergisidir. Dergide yer alan konular İslâmi ahlak ve (ilkokul düzeyindeki) çocukların dinî eğitimi hakkında bazı genel temalardır ve mizahla birlikte eski dönem İslâmi "mücahitleri", kahramanlık roman ve hikâyelerini de içeriyor.

Mektup: Nakşibendi tarikatına yakın çevrelerce, kadınlar için yayımlanıyor. 1987'de otuz bin nüshaya ulaşmıştır. Kadının İslâmi toplumdaki yerini ve "kadın", "anne" ve İslâm'ın ahlak temsilcisi olarak evdeki rolünü öğretiyor. Müslüman kadınların "türban ayaklanması"na aktif bir katkı sunmuştur.

Altınoluk: Gündelik yaşamın fiili sorunlarına ilişkin olarak bir Nakşibendi tarikatınca aylık basılıyor. 1989'da yirmi beş bin nüshaya ulaşmıştır.

İslâm: Nakşibendilerin, en etkili aylık yayın organıdır. Yüz binden fazla nüshayla cemaatin neredeyse bütün çevrelerine ulaşmıştır. Siyasi, ekonomik ve sosyal meseleler tartışılıyor.

Aile ve Kadın: Aylık olarak Nakşibendiler tarafından basılıyor ve *Mektup*'la benzer temeldeki temaları geliştiriyor.

Köprü: Nurculuk'a ait fikirlere yakın bir çevre tarafından, edebiyat ve sanat (çoğunlukla İslâmi şiir) dergisi olarak, haftada beş bin nüsha civarında basılıyor.

İlim ve İnsan: Nakşibendiler tarafından, ayda beş bin civarında basılan bilimsel bir dergidir. "Kur'an'ın mucizeleri", batılı bilim insanlarının İslâm'a ihtidaları gibi temalar ve bu türden bilimsel vülgarizasyon örnekleri içeriyor.

İnsan ve Kainat: Nakşibendilerin felsefe-teoloji dergisidir; İslâmi öğreti ve felsefenin kökenindeki dogmaları sorunsallaştıran kapalı çevreler arasında dağıtılıyor.

Öğüt: Eski bir cemaat olan Kadirilere yakın siyasi ve öğretisel bir dergidir; haftada otuz bin nüsha basılır.

İcmal: Kadiri cemaatine yakın tarikatların siyasi, ahlaki ve öğretisel bir dergisidir, ayda yetmiş bin nüsha basılır.

İmam: Humeyni ve İslâmi devrim ideallerine yakın kimi çevrelerce basılır ve malum sebeplerden ötürü düzenli olarak basılmaz.

Ribad: Aylık yirmi bin nüsha olarak basılan ve çoğunlukla Konya civarında dağıtılan İslâmcı bir dergidir. Yerel merkezlerde basılanlar arasında en iyi bilinen ve en etkili İslâmcı dergidir.

Mektep: Beş bin nüsha olarak Nakşibendiler tarafından basılan ve eğitime ilişkin sorunların yer aldığı bir dergidir.

Tavır: 1983'te ölen İslâmcı şair ve düşünür Necip Fazıl Kısakürek'in fikirlerine yakın İslâmi bir çevrenin İstanbul'da bastığı ve İslâm ve sanat üzerine bir dergidir.

Girişim: Bağımsız İslâmcı bir grup tarafından basılıyor; kendi öğretisinde radikaldir ve İslâmcı eylemliliğe yöneliktir. Açıkçası Kürtler ve Ortadoğu hakkındaki sorunlara odaklanıyorlar (İslâm'a karşı olmayan Kürt hareketiyle yakın ilişkilerinin olabileceğini söylemek gerekir), ayda yedi bin nüsha basılır.

İktibas: Bağımsız İslâmcı bir grup tarafından, ayda yedi bin nüsha basılan siyasi bir dergi.

Türkiye-Çocuk: Işıkçı tarikatı tarafından çocuklara yönelik olarak basılan bir dergi.

Doktor: Işıkçılar tarafından basılan, (geleneksel) tıbba ilişkin olarak Anadolu'da Türkler tarafından kullanılan geleneksel tedavi yöntemleriyle dolu bir dergi.

Made in Turkey: Işıkçılar tarafından basılan, (İstanbul'da Arap turist sayısının artmasından sonra) özellikle de yabancılara yönelik bir dergi ve turist rehberi.

Kitap Dergisi: İslâmi meseleler üzerine herhangi bir kitap özeti, süreli yayın ve kamusal tartışma türündeki İslâmi yayınları ele alan Birleşik Dağıtım tarafından basılan bir kitap dergisi. 1990 Ocak ayından bu yana görülüyor.

Dış Politika: İslâm'ın bütün seslerine açık karma bir grup tarafından basılan, Türkiye ve İslâm ülkelerinin uluslararası sorunlarına odaklanan bir dergi.

Panel: Fiili siyasi meseleler dâhil siyaset, kamuoyu ve ekonomi üzerine çıkan haftalık bir dergi.

Türkiye Günlüğü: Aylık olarak basılan, sofistike ve entelektüel bir dergi. Siyasal, sanatsal ve genel sorunların yanı sıra kültürel meselelere de odaklanıyor ve İslâmcı bir usulde ekolojik sorunlara ilişkin kampanyalar sürdürüyor. Merkezsol düşünceye ve modernizm-karşıtı, radikal ve hatta anarşist eğilimlere açık.

Bizim Ocak: Milliyetçi Çalışma Partisi'nin İslâmcı kanadının dergisi. Safi Türk milliyetçiliğinin İslâmcı ideallerle olan sentezini reddeden bir İslâmcılık konusunda çok aktif ve de radikal. Partinin yeni İslâmcılık'ı üzerine çeşitli kamusal tartışmalar sürdürüyor.

Dönüşüm: Nüfusu on bini geçmeyen ve Konya'ya bağlı olan Doğanhisar ilçesinde basılan şeriat yanlısı bir dergi; İslâmcı cemaat ve grupların aktif olduğu bölgelerde basılan sayısız dergi ve kitaptan yalnızca biri. Örneğin Malatya'nın küçük bir ilçesi olan Pötürge'de 1988-89 döneminde görülen bir edebiyat dergisi, çok sofistike bir entelektüelizmle dünya edebiyatı ve kültürü üzerine İslâmcı temalar geliştiriyor.*

Bu örnekler gösteriyor ki burada verdiğimiz yayınlar listesi, İslâmcıların "yerel yayınları"nın çokluğuyla karşılaştırıldığında hiç de kapsamlı bir liste değil.[6] Bunlara, İslâmcı temaları ele alan ya da tarikat liderlerinin (özellikle de Süleymancıların ve 1980'den beri Batı Almanya'da yaşayan tarikat lideri Cemalettin Kaplan'ın) mesajlarını içeren çok fazla sayıda video ve ses kasetleri, kartpostallar, posterler ve resimler de eklenmeli.

Ayrıca yine çok sayıdaki günlük gazeteyi, söz gelimi Nurcuların basın organı olarak sekiz bin nüsha basılan *Yeni Nesil*'i; daha önceleri Milli Selamet Partisi'nin basın organı olup şimdi Refah Partisi'ni destekleyen (ve otuz bin nüsha basılan) *Milli Gazete*'yi; bir düşünür ve gazeteci olan Abdurrahman Dilipak liderliğindeki *Milli Gazete*'den ayrılan bir grup İslâmcı entelektüel tarafından (on bir bin nüsha olarak) ba-

(*) Bu listede *Yazı* isminde bir yayın daha vardı fakat hakkında bilgi girilmemiş, açıklaması yapılmamıştı – ç.n.

6 Bu liste, Ağustos 1991'de *Cumhuriyet*'te yer alan çalışmadan türetilmiştir.

sılan *Zaman*'ı listeye eklemeliyiz. Bugün İslâmcıların bastığı en önemli günlük gazete, geçmişte Milliyetçi Hareket Partisi'ne yakın durmuş ama bugün az çok ispat edilmiş derecede parti siyasetiyle hizipleşmiş olan Işıkçılar cemaatine ait *Türkiye* gazetesidir. Bir günde yüz ila yüz elli bin nüshaya ulaşıyor ve bu onu, İç Anadolu'nun ve diğer kırsal merkezlerin en etkili yayın organlarından biri yapıyor.

İslâmcı cemaatlerin ve akımların sahip olduğu müthiş siyasi ihtiyat, "medya"larının "basın" ve "yayın" sınırları içinde kalması olgusuna da yansır. Bunların sayısı, özellikle 1983'ten sonra, yani Kur'an kurslarıyla ve sınırlı demokratik düzene tedrici geçiş sonrasında İslâmcı partileri restore etme girişimleriyle paralel olarak arttı. Bu demek değildir ki "yayınlar" küçük çevrelerine sıkışmışken siyasi olarak etkisizdiler ya da siyasi faaliyetlere açıktan açığa angaje değildiler. Bir ayda çıkan İslâmcı yayının, yani İslâmcı gazete, dergi, kitapçık, bildiri ve süreli yayınların toplam sayısı bir buçuk milyonu geçer ve bu, İslâmcıların hem metropollerde hem de taşrada yaşayan geniş kitleler üzerinde ne denli etkili olduklarını da gösterebilir.

İslâmcılar tarafından basılan dergi ve gazeteler genellikle çeşitli İslâmcı kurum, "dinî cemaat", ismi konulmuş ya da konulmamış hareketler, çevreler, vs. tarafından kontrol edilir. Bir cemaatin yalnızca "resmî" politikalarını içerebilir yahut insanlara İslâmi yaşam ilkelerini aşılayan yayınlar olabilirler. Hatta "İslâmcı bilimsel süreli yayınlar" bile var ya da "Ayasofya'nın müze statüsüne" karşı çıkan ve turistlere yönelik olarak Arapça, Türkçe ve İngilizce basılmış "İslâmcı turist rehberleri" de. Aile hayatını, eğitimi, gençleri, felsefeyi, teolojiyi ve doğa bilimlerini konu edinen bazı İslâmcı dergiler de var. Eğer *Sızıntı* dergisinin Milli Eğitim Bakanlığı'nca ortaokullara ve üniversitelere önerildiğini hatırlayacak olursak, etkin oluşlarının 1987'ye kadar hükümet tara-

fından desteklendiği de ortadadır (bu dergi, 1986-1987 döneminde patlak veren "Darwincilik ve Yaratılış" tartışmasındaki "İslâmcı-laik" skandalının yazarı Adnan Dinçerler'in düşüşünden sonra bakanlığın "Önerilen Kitap ve Dergiler" listesinde yer almaz.) Aslında bütün bu olaylar, Nisan 1979'da Diyanet İşleri Başkanı olan Tayyar Altıkulaç'ın dillendirdiği o dileğin, gerçekleştirilmesi değilse de devamlılığı içinde belirmiştir: "Devlet, dinin devam etmesinin bir aracıdır."

Arkaik ve modern "İslâm Devleti"

"İslâmi Devlet" mefhumu köken olarak bir "ahlak devleti" olarak ortaya çıkar; halkın ya da grupların temsil edilmesi yahut yönetici bir sınıfın ülkeye hükmetmesi anlamında bir siyaset bağlamında anlaşılmaz. Onun temeli daha ziyade, Tanrı'ya en eskiden beri var olan ahlaki ilişkilerle bağlanan "İslâmi topluluk"tan ibarettir, haliyle bir yönetici elit yahut bir hükümdar tasavvuru yoktur. Fakat tarihinin en başından itibaren bütün İslâm ülkeleri despotik monarşi rejimleri altında yaşadılar; egemen olan iktidar Tanrı'nın temsilcisi olarak bütün yaşam imkânlarını ve yaşayanların kendilerini temellük etti. Hukuk, Şeriat kurallarına dayanıyordu ve adalet de, doğrudan Kur'an'dan ve "peygamberin amelleri" olan "hadis"lerden türetilen kurallar temelinde sağlanıyordu. Arkaik biçimiyle İslâmi hukuk sistemi, ilahiyatçıların yapabildiği ölçüde adalet dağıtan "kadılar"ın kararlarına temellenir. Sünni ortodoksluk için yasaların yorumlanması yasaklanmıştı ama İslâmi hukuk düzeninin Şii versiyonunda "mollalar"ın İslâmi yasaları yorumlama hakkı vardı.

"İslâmi Devlet"in bu arkaik formu, Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere tarih boyunca farklı biçim ve haller alarak varlığını sürdürmüştür. "İslâmi Devlet" gibi modern

bir mefhum ise İslâmcılık'ın doğasında var olan bir tartışma ya da tekamülün sonucu olarak değil, 19. yüzyıldan bu yana İslâm ülkelerinde büyüyen "modernleşme" ve "batılılaşma" hareketlerinin bir sonucu olarak gelişti. Bunun ve aynı zamanda uzun bir dönem boyunca batı sömürgeciliğine tabiyetin sınırlamasıyla oluşan kuraklığın sonucu olarak İslâmcılığın "modern Devlet kavramı" esasen melez bir formdu; batılı ve geleneksel kurumsal biçimleri eklektik olarak bir araya getiriyordu. "Devlet kavramı"nın böylesi şaşırtıcı versiyonu otoriter-bürokratik elitist devletlere, tek parti rejimlerine ve bazen de Baas modelinde olduğu gibi şiddetli diktatörlüklere yol açtı. Birlik ve bütünlük mefhumu etrafında yoğunlaşan bütün İslâmi normlara karşı belirginleşen milliyetçi biçimler de aslında geçmişin "eski İslâmi Devlet bilgeliği"nden bir tür güncelleşmeye, siyasal formlar hakkında modern mefhumları içine çeken bir *aggiornamento* [çağdaşlaşma] alanına doğru önemli bir kayma demekti.

Bugün İslâmi Devlet sorunu iki farklı temelde beliriyor. İlki "şeriat" yasası bağlamında ki devrimci İran'dan Suudi Arabistan'a, Libya'dan Endonezya'ya kadar çeşitli İslâm ülkelerinde eş ölçüde uygulanıyor. Belli bir "laik" tasarruf, bütün bu kurallar için mevcuttur zira "şeriat", "modern" formlar varsayan devlet aygıtında canlanan bir modernleşme ve gelenekçilik mücadelesi içinde üretilen daha geniş bağlama sahip iktidarın yalnızca bir parçası olmuştur. Şeriat yalnızca İran'da mutlak bir iktidara erişmiş görünüyor ki bu da bize "İslâmi Devlet" dediğimiz şeyin ikinci boyutunu veriyor. Toplumsal geçmişlerine istinaden çok güçlü olan ve daha önceleri Şeriat'a karşı "cumhuriyetçi rejimi" reddeden aynı molla cemaati bugün, bir devrimde muvaffak olan ve bütün "İslâmi-olmayan" kurumları mümkün olduğunca yasaklamayı yahut yok etmeyi isteyen yeni bir mefhum ve de bir iktidar kipi olarak "İslâmcı Cumhuriyet"in kurucuları oldular.

İslâmi devrim günlerinde Humeyni'nin kendisi, İslâm kurallarını benimsemeyen bütün kurum ve kuruluşların yasaklanmasına başvurmuştu.

"Hakikatin hakimleri" olarak Şii mollalarının aşırı iktidarını deneyimlemeyen ülkelerde şeriat yasası, özünde ne denli otoriter olsa da İran'daki gibi bir rejime dönüşmemiştir. Nüfusunun büyük bir çoğunluğu (neredeyse %98'i) Müslüman olan ama buna karşın laik eğilimlerin yoğun olduğu, haliyle İslâmcı ve gelenekçiler ile yönetici otorite arasında birçok gerilimin yaşandığı Türkiye gibi ülkelerde karşılıklı fedakârlık ve ödün verme, konumlara sahip olma, bazen de bağlantıların nispi olarak kopması gibi hallerle dolu karmaşık bir sistem söz konusu. Bir diğer deyişle Türkiye, bütün İslâm ülkeleri arasında "sapkın" bir örnek olarak beliriyor zira diğerleri de İslâm'a ve aynı zamanda Batı sömürgeciliğine karşı benzer "emniyet kemeri" sistemlerini inşa etmeye çalışmış (Nasırcılık ve Bin Bella örneğinde olduğu gibi) ama hedefe ulaşıp bir sonuç alamamışlardır. Türkiye bile Batı'ya (askerî açıdan olmasa da) hem ekonomik hem de siyasi açıdan ciddi bir bağımlılık içindeyken, kendi topyekûn ve dingin bütünlüğünü tesis edecek bir konuma bir türlü varamıyor; demokrasisi de son kırk yıllık süreçte olduğu gibi her on yılda bir kesintiye uğruyor.

Peki İslâmcı-demokratik bir rejim mümkün mü? Ilımlı İslâmcı bir dergi olan *Panel*'de çıkan bir yazıya göre, eğer kendini Batı'dan yalıtma yakın geçmişteki dönüşümlerin (Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na başvurusunun düşmesi, Doğu'daki hızlı değişim, vs.) genel bir sonucu olarak belirecekse, Türkiye'nin mevcut demokratik koşulları daha fazla devam ettirilemez. "Yalıtık" bir Türkiye'de demokratik rejim sürdürülemez çünkü *Panel*'den bir gözlemciye göre bu rejim Türkiye'ye Batı tarafından dayatılmıştır: "Bugün, çoğulcu demokrasinin batılı haline karşı çıkanların bile 'demok-

ratik haklar' için mücadele ediyor olması dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bugün İslâmi hareketin yükselişinin de demokratikleşmeyle gelen uygun koşulların kısmen bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz." Aynı gözlemciye göre Refah Partisi, olası bir genel seçimde %15 oy oranına erişecektir ve söz konusu oylara Nakşibenbi ve Nurcu gibi en büyük tarikatların doğrudan kontrolündeki %15'lik başka bir oy diliminin daha eklenmesi gerekir.

Böylece *Panel*'den söz konusu İslâmcı gazeteci, "demokrasi"nin İslâmcılar için uygun olmadığını öne sürenlere karşı bir argüman geliştirmeye çalışıyor. Ona göre, seçimlerde böylesi uygun bir konum elde etmiş İslâmcılar, otoriter bir rejim adına demokratik düzene karşı çıkamazlar. Ama bu ziyadesiyle "araçsalcı" yaklaşım, iktidara erişen –ya da siyaset alanında gücünü büyüten– İslâmcıların, otoriter bir İslâmcılık adına demokratik rejimi alaşağı etmelerini gerektirmez. Diğer taraftan yazar, İslâmcıların "demokratikliği"nin yalnızca taktiksel bir tavır değil, uzun dönemli stratejik bir ilgi olduğunu da vurguluyor.

Böylesi bir akıl yürütmeyle yazar, hem Batı'dan kendini yalıtma perspektifini (zira bu, İslâmi bilincin gelişmesinde zararlar doğuracak şekilde yöneticilerin Müslüman kitlelerle yakınlaşmasına sebep olur) hem de Ortadoğu ülkelerinde görülen İslâmcı bir çizgiye uyarlanma perspektifini reddeden "Demokratik İslâm'ın yeni koşulları" dediği şeyi geliştirmeye çalışıyor. Görünüşte ne kadar devrimci olurlarsa olsunlar bu türden İslâmcılıklar, Türkiye'deki İslâmi geleneklere sokulamaz ki onların "devrimci İslâmcılık" dedikleri şey, Baas gibi siyasi partiler düzeyinde gerçekleşen karmakarışık siyasal çekişmeler ve çıkar odaklı faaliyetlerden ibarettir ve İran'da olduğu gibi, esasında İslâmi ilkelere aykırı olan şiddet aracılığıyla toplumun demokratik hallerini bozmaya çalışır. *Panel*'deki makalenin yazarına göre, kendini

dünyanın yeni koşullarına adapte edebilir olan "gerçek" İslâmcılık, bir tarafta "Ortak Avrupa Evi" ve demokratik düzene, diğer tarafta da ulusal bilinç ve kültür kadar İslâmi değer ve normlara kapısını kapatmadan, özellikle Türkiye'de belirginleşmektedir.

Ortadoğu kökenli İslâmi örgütler

Resmî belgelere göre "Türkiye'de aktif olan Ortadoğu kökenli İslâmcı Örgütler" aşağıda sıralanmıştır:

Hizbullah: Bu İslâmi örgüt, 1982'de İsrail'in Lübnan'a müdahalesinin ardından İran hükümeti tarafından Bekaa Vadisi'ne gönderilen İran Devrim Muhafızları Ordusu'nun bir parçası olan gönüllü silahlı bir birlik tarafından oluşturuldu. Bu örgütün temel eğilimi İran-yanlısı olarak güdülenmiş bir şiiliktir. Silahlı mücadele ve liderlik ile dini şef ve mollaların birleşik kararına temellenen din liderliğinin "birleşmesi" yönündeki şii bir kurama yaslanan örgüt, fiilen Şeyh Suphi Tüfeyli, Şeyh Abbas Musavi, Şeyh İbrahim Amir ve Şeyh Hasan Nasrallah tarafından yönetilmektedir.

Örgüt tarafından sürdürülen silahlı mücadele terörist gerilla savaşına temelleniyor ama siyasi temelde de faaliyetleri, İran İslâm Devrimi doğrultusunda geniş çaplı propaganda etrafında toplanıyor. Örgütün silahlı terör eylemlerini Kuwat el Ruum denen bir tim gerçekleştiriyor. Türkiye'deki ilk silahlı eylemleri, İstanbul'da çocuk kaçırma şeklinde gerçekleşti. 1983 ve Kasım 1984 arasında on iki silahlı soygun a ve altı otomobil hırsızlığına karıştıkları güvenlik güçleri tarafından tespit edilmişti ve bir sefer de silahlı soygun sırasında bir kuyumcuyu kendi dükkanında yaralamışlardı. Teröristlerin peşindeki güvenlik güçleri, dört tabanca ve bir de "Sten" türü otomatik silah buldular. "Hizbullah" üyesi oldu-

ğu tespit edilen on dört kişi yakalandı, yargılandı ve sonunda hapse gönderildi. İran'ın etkin bir şekilde örgüte hem finansal hem de lojistik destek sağladığı iddia ediliyor.

Resmî kayıtlarda öne sürüldüğü üzere 1989'dan bu yana örgüt bir tür yeniden iyileşme dönemine girmiş ama radikal İslâmi gruplar arasında ciddi sayılabilecek "kitlesel" bir desteği elde edememiştir. Fakat *Cumhuriyet* gazetesi yazarı ve terör örgütleri hakkında uzman olan Uğur Mumcu, bu İslâmcı faaliyetlerin müelliflerinin kim olduğuna karar vermenin son derece karmaşık bir mesele olduğuna inanıyor çünkü "İslâmcı terör örgütü" ile Hizbullah arasında ilişkilerin mevcut olduğunu kanıtlamak neredeyse imkânsız. Zira İstanbul'da "muhtemel Hizbullah üyesi teröristler" olarak silahlarıyla birlikte yakalanan militanların başka bir örgütün üyeleri olduğuna inanmak için birçok sebep var. Söz gelimi Uğur Mumcu'ya göre Hizbullah, Türkiye sınırları içinde Türk insanlara hiçbir saldırıda bulunmadı ve Türkiye'de İranlıların öldürülmesi de, muhtemelen "SAVAMAK", yani İslâm Devrimi Gizli Servisi tarafından gerçekleştirildi.

Diğer taraftan şöyle iddialar da var: İstanbul'da tutuklanan militanların, Cemalettin Kaplan'ın (Almanya'nın "Kara Sesi", Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın eski başkan yardımcısı) kurduğu "İslâmi Cemaat ve Cemiyetler Birliği" ile bazı ilişkileri mevcuttu. Söz konusu birlik 1985'te Cemalettin Kaplan, Ahmet Polat, Selahattin Yazıcı, Hasan Hayri Kılıç, Seyfettin Özkan, Süleyman Aslan, Mustafa Özçelik, İbrahim Kaba ve Hamdi Ergunlu tarafından kurulmuştu. Uğur Mumcu'nun değerlendirmesine göre bu örgütün liderleri, ki hepsi de Türk'tür, Türkiye'de de İran Devrimi modelinde İslâmcı bir ayaklanmanın gerekliliğine inanmaktadır. Doğrudan İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasının kopyası olan İslâmi bir anayasa taslağı hazırlamışlardı ve lideri olan Cemalettin Kaplan, 1979 öncesinde Fransa'da sığınma buldu-

ğunda İmam Humeyni'ninkine "benzer" bir durumu Almanya'da yaşıyordu.

İslâmi Cihad: Hizbullah'a paralel olarak "İslâmi Cihad", "İslâm için kutsal savaş"ın önderliğini başlatmak ve de geliştirmek gayesiyle ilk kez 1982'de ortaya çıkmıştı. Örgütün son derece kapalı yapısı, uluslararası temelde deşifre olmadan sürüyor ama terör eylemlerini ve de şiddeti düşündüğümüzde bildirileri kadar talep ve sloganları, Hizbullah'a benzer şekilde onların da Şii kökenli bir örgüt olduğunu gösteriyor.

Lübnan'da örneğin İslâmi Amal, Lübnan İslâmi Dava Partisi, Hizbullah ve İmam Hüseyin'in Komandoları gibi Şii gruplar arasında Şii birliğini yeniden canlandırmaya çalışan Şii-yanlısı silahlı diğer gruplar ile İslâmi Cihad arasında muhtemel bazı ilişkilerin olduğu iddia ediliyor. Fakat İslâmi Cihad'ın, katı yapısı ve bütünlüğüne olduğu kadar terörist eylemliliğine ve yüksek düzeydeki mukavemetine bakılarak diğerlerinden ayrı tutulması gerekir.

Örgüt, 1982'den bu yana ilk kez uluslararası ölçekte dahil olduğu terörist eylemlerle bilinir hale geldi. Türkiye'ye ilişkin olarak ise İslâmi Cihad, 1986'da İngilizce bir belge yayımladı ve Türk hükümetini Irak'ta Saddam rejimiyle suç ortaklığı içinde olmakla suçladı ve eğer bu ilişkiler devam ederse Türkiye'nin yurtdışı elçiliklerine silahlı saldırılar düzenleyeceğini ilan etti.

Türkiye'de İslâmi Cihad'ın yaptığı varsayılan iki terör eyleminden biri, Suudi Arabistan Ankara Büyükelçiliği ikinci sekreteri Abdulgani Bedevi'nin öldürülüşüdür. Diğeri de yine Suudi Arabistan Ankara Büyükelçiliği'nde muhasebe müdürü olan Abdurrahman Ahmet El Şirevi'nin arabasına yapılan ve ağır yaralanmasıyla sonuçlanan plastik bomba saldırısıdır.

Hizbul Dava: Türkiye istihbarat servisinin ve devlet yetkililerinin raporlarına göre bu örgüt, Irak'ın Necef şehrinde, Şii halk için kutsal olan bu bölge adına yine Şiiler tarafından kuruldu ve "Müslüman kardeşliği" şeklinde Sünni örgütlenmeye karşılık gelmesi hedeflendi. Örgüt İslâm'a Davet Partisi ya da "El Dava" olarak da biliniyor ve kısmen Irak İslâm Devrimi Yüksek Konseyi'nin himayesinde duruyor. Eylemlerinde ve terör faaliyetlerinde "Konsey" tarafından kısmen destekleniyor olsa da örgüt bir derecede özgürlük ve bağımsızlık sahibidir.

Şimdilerde El Dava'nın temel stratejisi "devrimci" olmak çünkü Irak'taki Baas rejimini devirmek ve hakiki "İslâmi Rejimi"ni restore etme gibi nihai hedefe temelleniyor. Kimisi siyasal olan bazı nedenlerden dolayı İran'ın desteğinden istifade etmekle birlikte örgüt, İran tipi bir İslâmcılık'a, genellikle de Sünni ideolojiyle olan uyuma bağlı duruyor. Resmî raporlarla uyumlu olarak El Dava, Aralık 1983'te Ankara, İstanbul ve İzmir gibi metropoliten bölgelerde bazı bombalı saldırılar gerçekleştirdi. Saldırılar özellikle Irak, Fransa ve ABD gibi ülkelerin Türkiye'deki diplomatik işlerini yürüttükleri binalara yönelikti.

Hizb-ul Tahrir: Türkiye'de en aktif uluslararası İslâmcı örgütler arasında –Hizbullah'la birlikte– Hizb-ul Tahrir benzersiz ve de en eski olanıdır. 1953'te Kudüs'te kuruldu. Örgütün temel saikleri çoğunlukla siyasal ama eylem yelpazesinde bazı gizli ve gayrimeşru faaliyetler de var. 1962'den bu yana Türkiye'de aktif durumda. Hizb-ul Tahrir, Türkiye'de ilk kez "İslâmi Devlet Anayasası"nı yayımlayan örgüttür. Aslında "Anayasa" Türkiye'ye, örgütün Filistinli bir üyesi olan Ahmed Salah el Ali tarafından getirilmişti. 1967 baharında ilk kez Türkiye'de deşifre edildi. Örgütün liderleri ve üyeleri yargılandı ve bir ila beş yıl arasında hapse mahkum edil-

di. Örgütün yirmi yıl öncesinin Ürdün politikasına dayanan kökleri var ve doğal olarak onun rakibi olan örgüt de Rabital-ul Alem-i İslâmin'den başkası değildir. Fakat Rabıta, Suud hanedanının desteğiyle var olurken, Hizb-ul Tahrir'in Ürdün'deki fiili yönetici iktidarla hiçbir ilgisi yoktur.

Ahmed Salah el Ali, 1967'deki tutuklamalardan sonra örgütü yeniden ayağa kaldırması için gönderilmişti. Özellikle Konya, Aksaray ve Ankara'daki çevreleri genişleterek örgütün gücünü geri kazanmasını sağladı. Bu İslâmcı çevrelerde yeniden üretmek ve de dağıtmak üzere "İslâm'ın Hayati Sorunu", "İslâmi Düzen", "Hizb'ul Tahrir'e İlişkin Temel Hususlar" gibi bazı yayınlar ve kitaplar da getirmişti. Fakat getirdiği en önemli belge, bugün hâlâ saygı duyulan "İslâmi Devlet Anayasası"ydı.

Yeniden bir araya gelme döneminde söz konusu "Anayasa" metni ya dağıtıldı ya da toplu dersler şeklinde anlatıldı ve tartışmalar hep daha etkili bir kampanya ve propagandanın geliştirilmesine dair perspektifler üzerinden yürüdü. 12 Temmuz 1968'de örgüt üyesi beş kişinin evlerine yeniden polis baskınları yapıldı ve sorumlular yargılanıp hapse gönderildi. Bunu müteakip başka bir eylemci olan Edip Kemal Mahmut da Türkiye'deki örgüt faaliyetlerini sürdürmek ve önderlik etmek için gönderildi. Söz konusu eylemci, Hizb'ul-Tahrir'in nihai hedeflerini şu sözlerle tanımlamıştı:

> Temsil ettiğim Parti'nin nihai hedefi, bütün İslâm ülkelerinin yeniden birleşmeleri ve Halife'nin hükmü altında olmalarıdır. İslâmcı Devlet'teki kamusal yaşamda, bütün yaşam alanlarında şeriat yasası hüküm sürecektir. Eğer şeriat ilkelerindeki vicdan orduya dek genişlemezse, bu rejimi tesis etmek adına bütün gayret ve kampanyalar etkisiz kalır. Devrim, doğrudan Parti'nin merkez örgütlenmesi tarafından gerçekleştirilmeyecektir çünkü Parti'nin temel ilke-

lerini kabul etmiş olan militanların doğrudan katılımları olmaksızın bir devrimin başarıya varması neredeyse imkânsızdır. Parti Merkezi gizliliğini sürdürüyor. Militanlarımızın ve bize sempati duyanların kafalarında Halifelik inancını baskın kılmak zorundayız. Başarılı olduklarında, gücü bize aktarmak zorundalar. Yakalandıklarında ise, parti merkezinin yeri ve işleyişi hakkında bilgi vermemeliler. Bu gibi olasılıklardan parti liderliğini korumak için militanların, parti merkezinin yerine dair hiçbir şey bilmemeleri gerekiyor.

Üçüncü dalga tutuklanmalar 1969'da gerçekleştirildi. Tutuklanan kişiler yargılandı ve hapse gönderildi. Hizb-ul Tahrir örgütü tarafından hazırlanan ve dağıtılan İslâmi Anayasa'nın taslak programında, Türkiye'de geleceğin şeriat devletine dair tasarım hakkında aşağıdaki beyanları okuyabiliyoruz:

İslâmi vicdan ve inancına tam istidat ve yukarıda taslağı çizilen koşullar, rejimin inançsız yöneticileriyle hesaplaşmak ve Şeriat Hukuku'nun temel ilkelerine dayanarak İslâmi toplulukla birlikte devlet iktidarını ele geçirmek adına, siyasi partileri kurma hakkını Müslümanlara verir. Egemenlik milletin değil, şeriatındır. İdare ve yürütme hakları İslâmi topluluğa, yani Ümmet'e aittir. Devlet başkanının seçilmesi, Müslümanlara öncelikli bir hak olarak devredilir. Seçimlerle kurulan meclisin, Müslümanlar birliğinin meclisi olması gerekir. Kadınlar dahil bütün yetişkin Müslümanlar bu meclisin toplantılarına katılabilir. Bütün cinsiyetlerden Müslümanların Başkanlarını seçme hakkı vardır. Devletin temeli, İslâm'ın özüdür. İslâmi ilkelere sıkı bağlılık göstermeyen kurum, yaklaşım ve de kuruluşlar yasaklanmalıdır. Devlet Başkanı, doğrudan İslâmi ilkelerden türetilen yasalar ve Anayasa aracılığıyla yürütme erkinden sorumludur.

> Yargı hakkı "kadılar"a verilmiştir. Gündelik hayatta kadın, elleri ve yüzü dışında geri kalan bütün bedenini tümüyle örtmesi koşuluyla erkeklerle iletişim kurabilir. Özel hayatında ise yalnızca diğer kadınlarla ve (kocasının yanı sıra akrabaları ve yakınları gibi) kendisine "mahrem" olmayan erkeklerle iletişimde olabilir...

Hizb-ul Tahrir, 1980 sonrasında da eylemlerine devam etti. Eylül 1985'te, Çorum ve Sungurlu tarafındaki bazı camilerde ve kamusal alanlarda Şeriat'a çağıran kimi kitapçıklar dağıttı. Bu olayda, "İslâmi Anayasa"ya ilişkin metinler dağıtarak "laiklik ilkeleri"nin ihlal edilmesi suçlarından 42 kişi tutuklanmıştı.

Rabıtat-ul Alem-in İslâm: Avrupa ülkelerinde çalışan Türk imamlara ve dindar insanlara 1982'den beri para aktarıldığı yönündeki haberlerin (ki ancak 1987'de kamuya yansımıştı) bir "skandal" şeklinde patlamasıyla da bilinen bu örgüt, doğrudan Suudi hükümdarının kontrolü ve yönlendirmesi altındadır. Suudi Arabistan Sultanı tarafından Mayıs 1962'de kurulmuştur. Merkezi Mekke'dedir. Kurulmasının ardındaki temel saik, Suudi Arabistan'ın ve bölgedeki diğer Emirliklerin çıkarlarına ciddi anlamda zarar veren Nasır tipi bir Arap milliyetçiliğinden duyulan korkuydu. Zira Mekke'nin merkezinde konuşulan dört resmî dil vardır: Arapça, Ürdüce, Farsça ve Türkçe. 21 kişinin kurduğu Kurucu Meclis tarafından yönetilir. Altmışlarda ve yetmişlerde bu Meclis'e katılan iki Türk de vardı.

Rabıta Anayasası'nda şeriat fikirleri baskındır: 1962'de örgütün yayınladığı "İslâmi Birlik Anlaşması"na göre Rabıta'nın nihai hedefi, İslâmi ilkeleri gölgede bırakacak her türlü hamleye karşı mücadele etmektir. Topluluğun "Gençlik Organı" olarak Londra'da görülen "Müslüman" isimli der-

gide yayımlanan bir makalede Türkiye ile Rabıta arasındaki ilişkiler, şu sözlerle tasvir ediliyor: "Bugün İslâmi akım, tüm Türkiye'de bütün toplumsal katmanlarda ciddi boyutlarda gelişmektedir... İslâmcı gayeler açısından genç ve yaşlı nesiller arasında ayrılmaz iş birliği var. Onlar, ülkenin yönetimini ele geçirmek adına karşı konulamaz bir istidat ve inanç sahibidirler..." Müslüman Gençlik Federasyonu tarafından basılan bu kitapçık, federasyonun Diyanet İşleri Başkanlığı ve Devlet Planlama Teşkilatı'yla olduğu kadar Türk öğrencilerle ve Türkiye'deki diğer sağcı teşkilatlanmalarla olan ilişki ve temaslarını da içerir.

Şubat 1990'da Cüneyt Arcayürek'le yaptığı röportajda bir hükümet yetkilisi, "Devlet, Türkiye'de hem sağdan hem soldan 80 civarında gizli örgütün olduğunu biliyor," demişti. O zamandan beri bazı yeni "İslâmcı-terör örgütleri"nin yükselişinin ardından Cüneyt Arcayürek, "Peki ya Devlet'in bilmediği örgütler?" diye soruyor. Muammer Aksoy ve Çetin Emeç cinayetleriyle ilişkili olarak güvenlik görevlileri "ilk sıradaki şüpheliler"in "kökü dışarda ve muhtemelen İslâmcılar" olduğunu belirtmişti. Uluslararası terör faaliyetleriyle olan meşguliyetiyle bilinen geçmişteki başka bir hükümet yetkilisi de, "Libya, Lübnan, Tahran üçgeninde" gelişen "İslâmcı terörizm" üzerine bir tartışmayı körüklemişti. Bu "açıklama"ya paralel olarak "terörizm"in son dönemdeki yükselişinin faillerine ilişkin bazı deliller arayan yetkililer de, Ortadoğu'ya köklenen İran-yanlısı uluslararası bir terör örgütü olan Hizbullah'ın üyeleri olduğu söylenen militanları bulabilmişti.

Devlet aygıtında İslâm

Cumhuriyet'ten ünlü gazeteci Uğur Mumcu, İmam Hatip Liseleri'nden mezun olanların dinle ilgili olmayan başka mevkilere atanmalarına istinaden Türkiye'de laikliğin siyasi

manzarasında önemli bir tehlike gözlemledi. 1989 eğitim yılında tüm ülkede dinî okullarda eğitimine devam eden toplam 282.582 öğrenci ve 9 İlahiyat Fakültesinde 1277 öğrenci vardı. Diğer istatistikler de, 1985-1986 eğitim yılında 43.713 öğrencinin dinî okullardan mezun olduğunu gösteriyor.

Dinî okullardan ve ilahiyat fakültelerinden mezun olanların hepsi, Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın katı denetimi altında olması gereken dinî hizmet ve faaliyetler alanında istihdam edilmiyordu. Uğur Mumcu'nun da vurguladığı üzere bu alandaki istihdam boşluğu ilkokul mezunu kişilerle doldurulmuştu. İstatistiklere bakıldığında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca istihdam edilen 50.814 imam ve din görevlisinden 10.686'sı yalnızca ilkokul okumuş görünüyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki bütün personelin yalnızca %6'sı yüksek öğrenim görmüş ve sayıları da ancak 2737.

Dinî hizmetler ve eğitim faaliyetleri ilkokul mezunlarına devredilirken, dinî okul ve fakülte mezunlarından "seçilenler", Eğitim Birliği Yönetmeliği'ne uygun olarak başka alanlarda, özellikle de hükümet ve devlette yerel düzeyde idari görevlerde istihdam ediliyorlar. İki yıl önce Onur Kumbaracıbaşı'nın yapmış olduğu bir araştırmanın gösterdiği üzere Ankara Üniversitesi İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin %41'i dinî lise ve okullardan mezundu ve bunun arkasında, Türkiye'de vali ve bölge idare görevlileri olarak yerel düzeydeki iktidar kurumlarının ele geçirilmesine dayanan İslâmcı çevrelerin merkezî stratejisinin ana ilkelerini kolayca tespit edebiliriz. Buna ek olarak Türkiye'de bugün 717 İmam Hatip Lisesi olmasına karşılık yalnızca 55 Öğretmen Okulu bulunuyor.[7]

7 *A.g.e.*

İSLÂM'IN HUZUR SÖYLEMİ

Huzur İslâm'dadır.

X'in huzur ve rahatlığını yaşamak

Huzur ve güven iklimi.

Elimizde üç alıntı var; her biri de Huzur sözcüğünü içeriyor ki bu sözcüğün anlamları, güçlü bir şekilde onun "semantik" yayılımıyla belirleniyor fakat pragmatik düzlemde bu anlamlar "buyruk sözcükleri" olarak telaffuz edilirler: İlki ve sonuncusu siyasal sahneye, ikincisi ise medyatik sahneye aittir. "Huzur İslâm'dadır" ifadesi, bir buyruk sözün dilbilgisine işaret eder, yani "mütedeyyin" kulaklar nezdinde kavranıp kabul edilebilirliğini belirleyen tanımlı sözdizimsel bir birliğe. Bu ifadenin dilbilgisel analizi düzeyinde değil de –dilbilgisinin bir varsayım olduğunu yeniden hatırlatalım– "anlam", yani sözdizim düzeyinde bir "buyruk söz" oluşturduğu açıktır ki bu sözdizim onu, Elias Canetti'nin tasvir ettiği şekilde bir emre de yakın kılar: Doğası gereği bir emir, çelişkiye izin vermez. Tartışılmamalı, açıklanmamalı yahut sorgulanmamalıdır. Özlü ve de açıktır çünkü hemen anlaşılması gerekir. Anlaşılma sürecindeki bir gecikme onun gücünden çalar ve uygulamanın takip etmediği her tekrarla canlılığından bir parça yitirir, ta ki tükenip güçsüz kalana

dek. O vakit onu canlandırma girişiminde bulunmamak daha iyidir (Canetti, 1973: 352-3).

İster siyasal olarak yöneltilmiş olsun isterse de reklam ya da tanıtıma ayrılmış olsun (hem güçlü bir "tanıtım" unsuruna sahip olmak bir siyasi propaganda ibaresi için de geçerli değil midir?), yukarıdaki üç alıntının sözdizimsel yayılımı, Canetti'nin emirler hakkında söyledikleriyle benzer bir temelde oluşuyor: Net bir şekilde anlaşılır olan ve güçlerini canlılığının korunması haline katkı sunacak ya da sunmayacak dinleyici ile bilgilendirici arasındaki dayanışmadan alan kısa ifadeler. Tekrar şeklinde artıkbilgi böylesi ifadelerin oluşturulması ve dillendirilmesi olanağının koşullarının izini sürer; öyleyse, bu manayı harekete geçiren kanal ya da araç değil, sözdizimin kendisidir. Fakat sözdizimsel, semantik ve semiyotik düzeylerde detaylı pragmatik bir analize girmeden bu ifadelerin, özellikle de "Huzur" sözcüğünün unsurlarındaki anlamları yeniden kurmak yine de daha zordur.

"Buyruk sözcükler"in kuruluşunda içerilen ifade rejimleri üzerine kafa yoracak olsak sözdizimsel analiz daha kolay olurdu. "Huzur İslâm'dadır" şeklinde bir sözdizim, "arzulanabilir" olduğu varsayılan ve nominal bir ibare olan "Huzur" sözcüğünü "İslâm" sözcüğüne yükler; ilginç olan ise, bu sözdizimin net bir şekilde anlaşılması için önkoşullarının tartışılması gerekirken, "iş görmesi" noktasında bu gereksiz –ve hatta istenmeyen– bir şey olacaktır. Açıktır ki biz "Huzur İslâm'dadır" sözdizimini, "X'in huzur ve rahatlığını yaşamak" şeklindeki ikinci sözdizimle kıyasladığımızda, ikincisinde kayda değer bir sözdizimsel kayma görürüz; burada "çekiciliğin" öncelikli taşıyıcısı olarak bir yüklem şeklinde kurulmak üzere olmayan bir ürün yahut reklama tabi bir hizmet ismi olması sağlanır. Fakat şu da açıktır ki yukarıdaki üç ifadede sözdizimsel birlik bir buyruk sözcüktür; kısa-

dır, özdür ve sözdizimsel unsurlar olarak gösterenlerin kesik kesik sıralanışıdır. İşte bu da bizim, "Huzur söylemi"nin olanaklılık koşullarına ve Huzur'un anlamını içsel bir farklılaşma hareketi içine sokan "semantik" farka gönderme yapmaksızın, safi bir sözdizimsel analiz üzerinden elde edebileceğimiz şeydir.

Semantik düzeyde "Huzur" sözcüğü, beyandaki manaya riayet eder. Farka rağmen onun "anlamı"nın yeniden kurulması, "sözcüğün" kendisinin birleşik anlamına göndermez çünkü semantik analiz açıkça iki analiz düzeyine bağlıdır; biri beyanın anlamını, diğeri de sözöbeğinin anlamını açıklamaya çalışır. Şunu hatırlamak gerekir: Bir sözöbeği, beyanın anlamına indirgenemez çünkü o, ilk düzeyde yalnızca semantik bir analize ilişkin açıklama getiren yaklaşık bir "anlam"la bile değil, ancak dillendirilişinin koşullarıyla –tarihsel koşullar, saikler ve meydana gelme kapasiteleriyle– açıklanır. Net bir şekilde göründüğü üzere sözdizimsel analiz gibi ikinci düzey analiz de, semiyotik sistemin analizine bir gönderme gerektirir ki burada sözöbekleri pragmatik olarak dolaşımdadırlar ve doğru bir şekilde dillendirilirler.

İlk semantik düzlemde "Huzur" sözcüğünün anlamının yeniden kurulması en azından sözcüğün ilk, yaygın anlamını farka taşıyan "semantik ağ"ın sözlük temelli yeniden kurulmasını gerektirir. Öyleyse "Huzur İslâm'dadır" derken buradaki "Huzur" sözcüğü, olanaklılık koşulu olarak "İslâm"ı gerektirir ki zaten bu, yüklemin özneyle yaptığı sözdizimsel kombinasyonda açıktır. Baskın olan "İslâm" sözcüğüyle koordine edilen semantik bir ağın çoktan parçasıdır; buradaki unsurlar da bir yanda "Huzur"la ve diğer yanda "İslâm"la emredilen sözlüksel birliklere gönderirler. İki grup belki ayrıştırılabilir: İlki "akort", "harmoni", "anlaşma" ve bir savaşsızlık durumu yahut arabulma anlamında bir "ateşkes"e gönderirken, ikincisi "sakin", "mutedil",

"dingin" ve "sükût içinde" bir duruma gönderir. Arapça "Huzur" sözcüğü baskın olarak ilk gruba aittir fakat İslâmcı söylemsel "arkaizm" içinde onun kullanımı her iki grubu da içerir: Huzur içinde yaşamak anlamında "sakinlik", hem hiçbir savaş durumunun olmamasına hem de var olduğu farz edilen İslâmi örfi hukukta derinden içerilen yaygın bir platforma, İslâm topluluğu olarak "Ümmet" şeklinde bir "cemaat"e aynı anda gönderme yapar. Baskın semantik yapı ve hatta İslâm'ın anayasa hukuku düzleminde "Şeriat", anlatım rejimlerinde içerilir.

Şimdi artık imalar üzerinden ama hâlâ ampirik düzlemde Huzur söyleminin kurucu birimlerinin kapsanmasıyla bu sözlüksel birliklerin kenara itilmesi şeklinde bir yöntemle ilerleyeceğiz. Burada açık seçik varsayım "Huzur söylemi"nin anlatısal ve semiyotik bir bütüne, yani kendine has semiyotik bir rejim kurarak artık yüce bir *kabul edilebilirlik* değeri olan açık bir bütüne sahip olduğudur. Bu varsayım, analizin bu düzeyinde neredeyse hiç savunulamaz haldedir çünkü "söylemsel olmayan örtülü varsayımlar"ın öncelikle analiz edilmesi şarttır. Böylece yöntem, bu gibi varsayımların ortadan kaldırılması haline geliyor; artık "Huzur" sözcüğünün "doğru" anlamını yeniden kurmaya değil, onu kendi var-olmayışı bağlamına yerleştirmeye hizmet ediyor. Bir "çeviri" beklentisinin ise şöyle bir gerçeği açıklığa kavuşturacağı ortadadır: "Huzur Söylemi", "Huzur" gibi bir sözcüğün –ve onun anlamının– eksik olduğu birçok ifadeye ve de anlatıma içkin olabilir. Burada söz konusu eksiklik, aslında dilin –özellikle de propaganda dilinin– bir şeyleri "sakladığı" anlamına gelmez: Dilin, daha önce "dilin kolektif failleri" dediğimiz şeye benzer olarak varlık ve yokluğu "varsaydığını" söylemek daha uygun olur. Ducrot'nun "imalar" ile "varsayımlar" arasındaki farka dair analizi, Austinci meseleyi daha da karmaşıklaştırır. Oysa Austin "içe-

ren", "ima eden" ve "varsayan" edimleri birbirinden ayırır. Örneğin "Bütün insanlar utanır", zorunlu olarak "bazı insanların utandığını" içerir. Mantıksal varsayım burada hâlâ mevcuttur: "Bütün insanlar utanır ama bazıları utanmaz" ya da "Kedi paspasın altında ve kedi paspasın üstünde" diyemeyiz çünkü Austin'e göre "her durumda ilk koşul ikincisinin çelişkisini içerir." Fakat açıktır ki "içerme" edimi, Austin'in kullandığı anlamıyla "edimsöz" değildir çünkü ortadaki "ilan"ın "öznesi" tarafından değil, anlatının kendisi tarafından performe edilir. Fakat buradaki "ima etme" durumu farklıdır. "Kedi paspasın üstünde" dediğimde, Moore mantığına uygun olarak onun orada olduğuna inandığımı ima ederim ki böylece "kedi paspasın üzerindedir ama orada olduğuna inanmıyorum" diyemem. Bu düzeyde ortaya şu çıkar: Öne sürmenin ve ima etmenin edimsöz edimleri daha ziyade şimdidedir. Spinozacı dilde imanın ve inancın öznesi anlamında "özne"nin tarafında bir anlatı rejiminde "özneleştirme" söz konusudur. Fakat bu düzeyde bile biz, eğer ifadenin niyet edilen manası mesajın alıcısına ulaşmamış duruyorsa ima etme şeklindeki edimsöz ediminin başarılı olduğunu da söyleyemeyiz. Çoktan ortaya koyduğumuz üzere "kanaat üretme" anlamında "iletişim" ve hatta "pazarlama", "bilgilendirme" ya da "mantıksallık"tan daha iyi kavramlar değildir.

Kanaatin oluşturucusu, dillerde ima edilen etkisöz etkileri ya da "özneleştirmeler" niteliğindeki "inanç" ya da "iman" değil, bizzat dilin kendisidir. Bu şu demek oluyor; "Huzur İslâm'dadır" sözü, "İslâm Savaştır" ifadesinin olumsuzlanmasını içerir –ki buna göre biz, İslâm'ın tamamlayıcı bir parçasının "Cihad" olduğu yönündeki bütün söyleme kolaylıkla karşı çıkabiliriz– ve konuşanın da "gerçek inanan" (bir "mümin") olduğunu "ima eder" fakat ifadenin dolaşımında dilin gördüğü "işi" kavramaktan hâlâ epeyce

uzağız. Söz konusu ifade, İslâm'ı protesto eden birileri tarafından ya da farklı bir duruma ait konjonktür içinden artık bu dünyadaki yaşamını geride bırakmak üzere ölüm döşeğinde olan bir mütedeyyin tarafından ironik ya da münakaşalı bir şekilde de kullanılabilir. İlk durumda herhangi bir inanç yoktur ve dilsel edim düzleminde tam da bu inanç eksikliği nedeniyle, bir değerler ve normlar sistemi olarak İslâm'ın ihtilaflı olduğu yönünde daha genel bir inanç söz konusudur. İkinci durumda ise inanç, güdüsel bir ifadenin duygusal bağlamıyla aynı hizaya getirilmiştir: "İslâm içinde ölüyorum..."

Austin'de ikinci edimsöz perspektifi "varsayma" üzerinedir: "Jack'in bütün çocukları keldir" cümlesi, Jack'in bazı çocuklarının olduğunu varsayar ve dolayısıyla "Jack'in hiç çocuğu yok ve onun bütün çocukları keldir" diyemeyiz. Analizimizi "varsayımlar" düzlemine kaydırarak, "inancın", İslâmi inanç sisteminin ya da Huzur'un "arzu edilirliği"nin –Faye'in kullandığı anlamda– geçerliliğini ve kabul edilebilirliğini açıklayamayacağını kolayca görebiliriz. Biz yalnızca "gerektirme", "ima etme", "varsayma" gibi birçok pragmatik kavram düzleminde işleyen "çelişki" ölçütünü göstermiş olduk.

Açıkçası benzer bir durum şu ifadelerde de içeriliyor: "Huzur'un ve rahatlığın çekiciliği" ya da askerî bir rejim altındayken "Huzur'un ve güvenliğin çekiciliği". Bütün bu ifadelerde arzu edilirlik ne ima ediliyor ne de varsayılıyor. Nitekim Huzur anlatısının "kabul edilirliği", onun olumlu uygulanışları ve "öznelerin" dilin kolektif faillerine katılarak özneleştirilmeleri henüz net bir düzlemde açık kılınmamıştır. Bu yüzden analizi, semiyotik sistemler düzlemine, yani "göstergeler"e gönderen "göstergeler"in sonsuzca buna devam ettiği bir düzleme taşımalıyız. Arzu edilirlik ile kabul edilirlik arasındaki ilişki, sözlük düzleminde çoktan mev-

cut ama "arzu edilebilir" olanı "kabul edilebilir"e aktarabilen kolektif hareketi bulup anlamaya ihtiyaç var. Huzur ve İslâm arasındaki ilişki, bir tür iddia –en basit formuyla doğru ya da yanlış bir sav– olarak zaten belirgindir ama yine de biz, söz konusu "kabul edilebilir" (yani İslâm, Huzur ve uyum verir mi vermez mi ve İslâmi Barış hakim konjonktür içinde ya da tarihin bu veya şu anında kabul edilebilir midir değil midir?) ile "arzu edilebilir" (yani insanlar İslâmi *Pax*'ın tesis edilmesini arzu ediyorlar mı etmiyorlar mı, bu arzunun failleri müspet ve gerçek bir şeye dönüşüyor mu dönüşmüyor mu, yahut da Barış'ı elde etmek için, tabii yine kendi içinde arzulanır ve kabul edilirse, cazip başka hiç bir yol yok mudur?) arasında bağlantıyı kurmaya niyetli kolektif faillere atıf yapmak durumundayız.

Bu da, incelemeyi semantik düzlemden semiyotik düzleme kaydırdığımızda yine bir dizi problemle karşılaşacağımız anlamına geliyor. "Sözdizimsel", "semantik" ve "semiyotik" düzlemlerin her biri ayrı "biçimleyici" özellik taşır. Fakat inceleme düzlemleri pragmatik sebeplerle ayrışırlar, örneğin bir dizi ifadenin somut bir şekilde dile getirildiği anlatım rejimlerinin incelenmesi üzerinden. İkinci bölümde "buyruk sözcükler"in, konuşmanın sonuç resmini oluşturan ifadeler değil, söylemin düzenleyici failleri olduklarını bulmuştuk. Emirler, sadece siyaset alanına değil, eğitim ve aile sahnesine yahut "iletişimsel" ve "bilimsel" alanlar da dâhil olmak üzere her söylemsel oluşuma "emrederler." Bu bölümde ben, özellikle Türkiye siyasetinde belirginleşmiş "Huzur Söylemi"ni, "Huzur" sözcüğüyle yaratılan semiyotik birliğin "semantik" kaynaklarına atıfla incelemeyi öneriyorum. Fakat çeviri önemli bir sorun; o yüzden önden bazı noktaları işaret etmek gerekiyor. Roman Jakobson "çeviri"yi bir tür "yeniden yazma" eylemi olarak tanımlıyor – ya aynı dil (*intralinguale*) düzleminde yeniden oluşturma,

yani aynı dilin farklı göstergeleri aracılığıyla dilbilimsel göstergelerin yorumlanması ya da bunun, iki dil arası (*interlingual*) düzlemde farklı dillerin dilbilimsel göstergeleri aracılığıyla yapılması (Jakobson, 1963: 79). Fakat bizim amacımız açısından da önemli olan bir çeviri türü daha var; Jakobson buna "semiyotikler-arası" çeviri ya da "başkalaşım" (*transmutation*) diyor ve şöyle açıklıyor: Dilbilimsel göstergelerin, göstergelerin dilbilimsel olmayan sistemleri aracılığıyla yorumlanması. Son bahsedilen çevirme, ki onu sanat da el üstünde tutar, bir tür "performanstır", ama bunun "performatif" ile karıştırılmaması gerekir; bu daha ziyade, cismani olmayan tutumların yayılımı ve iletimi için temel bir ağ niteliğindedir. Dilbilimsel göstergelerin işaret diline ya da "imgelerin" diline çevrilmesi, eğer Jakobson'un terminolojisini kullanmaya devam edecek olursak, açık bir "başkalaşım" örneğidir. Bu "buyruk imgeler", "söylemsel olmayan imalar"ın oluşturduğu sistemler içinde etkili bir işlev sağlama noktasında "buyruk sözcükler"den aşağı kalmazlar. *Shatapatha Brahmana*'daki şu gizemli ifade, "Bu dünyada yediklerin, bir sonraki dünyada sizi yerler." (Canetti, 1971:349), söz konusu başkalaşım mantığını, Canetti'ye göre "tersine çevirme"yi, mistik düzlemde yeniden kurar. Bu cümle, dinsel-mistik bir inancın dilbilimsel göstergelere anlamlı bir şekilde aktarılması olduğu için –reenkarnasyon öğretisindeki Brahman nitelikli "bengi dönüş" fikri– çifte başkalaşımı mümkün kılıyor; zira "[bu hayatta] onu yiyeni başka bir hayatta yiyen yiyecek" dediğimizde bu, "kutsal" hayvanların yenip tüketilmesine dair "tabu"yu açıkça işaret ediyor. "Huzur" ve "ölüm" arasındaki ilişkiye bakacak olursak, Yahudi-Hıristiyan ve tek tanrılı dinlerde bunların özdeş olduklarını görmeliyiz: *Requiem Mass*'in ilk cümlesi, "Requiem aeternam dona eis..." [Onlara ebedi huzur bağışla...], "ölüm" ile "hakiki" bir Huzur durumunu özdeşleştirmenin göz alıcı

bir halini sunar.[1] "Huzur"a yönelik "ağıt", duygusal ve neredeyse mistik dünya bakışıyla öylesine belirlenmiş ki ölümü, dolayısıyla da ölüm tarafından "evcilleştirilme" ya da "tutulma" denen durumlara ait olmayı kabul edilebilir kılmaya yazgılıymış gibi durur (Vernant, 1990: 167-8).

İslâm'da kanaatin kuruluşu

Güç ilişkilerindeki değişim doğrudan doğruya semiyotik rejimlere yansır. "Doğrudan doğruya yansır" diyorum ama bu yalnızca sözün gelişi; yani daha önceki bölümlere atıfla açıkça görüleceği üzere iki biçimselleştirme serisi, yani eylemler ve ifadeler, kendi unsurlarını "etkiledikleri" için değil, birbirleri için artıkbilgi oldukları için birbirlerine müdahale edebilirler. Dolayısıyla şimdi, eylem ve semiyotik serilerinin özünde var olan bağlantıları "hareketler"in amansız sertliği temeline yerleştirmek durumundayız.

İslâmcılık'ı bir "hareket" olarak adlandırmak mümkün müdür, özellikle de Türkiye gibi nüfusunun %98'i Müslüman olan bir ülkede? Herhangi siyasi bir bağlantıyı adlandırmak için 19. yüzyıl Avrupası'ndan miras alınan "hareket" teriminin, daha ziyade Deleuze'ün "minör siyaset" terimine ve küçük bir kaymayla amacı belki de hayatı ve düzeni değiştirmek olan "azınlık"a uygun düştüğü söylenebilir.[2] İslâm bu anlamda bir "hareket" olabilmiş midir hiç? Modern

1 "Şeytani unsur"un İslâm inanç sisteminde olmadığı iddia edilir (krş. Mardin, 1972). Bu demek değildir ki İslâm, en azından Müslüman heterodoksi alanı, dönüşümün şu özsel mantığından tümüyle yoksundur: yiyecek tarafından yenilmek...

2 Krş. Foucault'nun "liberal düşüncenin soykütüğü"ne dair, onun Britanyalı kökleri ve çağdaş Alman ve Amerikan takipçileri (bilhassa Chicago Okulu) üzerinden incelemeleri. Foucault "liberalizm"i, kökleri klasik siyasal iktisadın felsefi söyleminde olan bir "evrensel tarih" ya da "çağın ruhu" olarak değil, daha pahalıya mal olan "çok fazla yönetim"i azaltmanın yönetimsel bir tekniği olarak kabul etmek gerektiğini gösteriyor (*Résumé des cours 1*, 1991).

İslâm'ın "irticai" doğasını, özellikle Hınç İslâmcılığı göndermesiyle çoktan vurgulamıştık. Bununla birlikte, geleneksel sınırlarını aşabilmiş bir siyasal hareketlenmeyle karşı karşıya kaldığımızda, bir tür "Halk İslâmı" ile öğreti düzlemindeki İslâm arasında kusursuz bir ayrım uygulamasının hiçbir zaman meşrulaştırılamayacağını da yadsımıştık. "Hareket" teriminin İslâm'a uygulanmasını yadsımanın son basit sebebi de, böylesi bir adlandırmanın İslâmi semantik içinde mevcut olmamasıdır. Fakat İslâm "devinim"i ya da Kutsal Savaş'a, Cihad'a ilişkin mutlak hareketi tanımaz anlamında değil, "minör" bir konuma yakıştırarak "İslâm"a ihanet edilemeyeceği anlamında. İslâm'ın büyük bir İmparatorluk olarak Afrika'da nasıl propaganda yaptığı; en başından beri görkemli bir Devlet bürokrasisine ve askerî aygıtına nasıl "eklemli" olduğu biliniyor. Söz konusu fikir, İran Devrimi'nde daha az değil. Müslüman Cemiyeti ya bir Devlet olarak, yani mükemmel ölçekte bir çoğunluk olarak vardır, ya da... yoktur.

Şimdilerde bu "gerçeklik"in düşüşte olduğu görülüyor ki yeni "İslâmcı" kuvvet çoğu zaman başlığına bir "hareket" ekliyor. Bu, "irticai" İslâmcılık'ın başlangıç noktası. Türkiye'de İslâmcılık'ın doğuşu üzerine ayrıntılı bir inceleme, yerli dogmanın söylemsel rejimlerinin hiçbiriyle tanımlanamayacak bir "hareket"in dinsel yaşama bu şekilde uyarlanışının koordinatlarını verir.

Bir "hareket"in varlığı, doğrudan doğruya bir "kanaat"in varlığına ve karmaşık durumlar ağından bazı uygun özellikler seçip çıkarıldığında da her vurgunun, her buyruk sözün gönderme yaptığı bir topluluğun yahut bir grubun varlığına işaret eder. Kanaat, her türlü söylemde açıkça ortadadır, tabii böylesi tutarlı ya da sistematik bir söylem olabilirse. Fakat bu, kamusal farkındalığın buyruk sözcüklere tabi olduğu böylesi bir örnekte önemli hale gelen durumların, hu-

kuki edimlerin ve söz edimlerinin ve ayrıca Nazi Almanyası'nın Propaganda Bakanı Goebbels'in de bir kez daha hatırlattığı üzere, "Nazi propagandacılarının sesleriyle metropolün kalbini küt küt attırma" gücüne sahip sloganların yalnızca "göndermesi" değil, aynı zamanda mevzilenmesidir.

Fakat bir "ahlaki düzen" ya da isterseniz bir "ütopya" olarak İslâm'ın, özündeki "hıncı" aşacak gücünün gerçekte olmadığı ortaya çıkıyor. Olivier Roy'un bize gösterdiği üzere, yakın dönemdeki gelişimi içinde İslâmcılık tarihsel, ekonomik, toplumsal ve felsefi bir ilişkiler ağına yakalanmıştı ve bunu takip eden konjonktürler bir "İslâm tehlikesi"ni ya da bir "İslâmi köktenciliğin yükselişi"ni değil, birçok olgusal düzlemde akamete yazgılı olan en basit bir köktenciliğe kadar gerileyen bir projeyi ortaya çıkarmıştı. Roy İslâmcılar'ın, siyasi güçlerini ölçme umudundaki bu düşüş duygusunu tecrübe etmediğini gözlemler – fakat İran, Cezayir ve başka birçok ülke bu olasılığı çoktan deneyimlemiştir. Gerçekdışı istekler hissiyatı, özellikle toplumu dönüştürmeye yönelik İslâmcı "ütopyacı" projeyle bağlantılı. Yazar, bu düşüşün yahut yetersizliğin başlıca sebeplerini, modern İslâm'ın, kuruluşlarından 19. yüzyıla kadar İslâmi egemenliğin yükselişini beslemiş heterojen halk bilgeliğinin zengin çoğulluğunu büyük ölçüde tahliye etmesi gerçeğinde görüyor. Modern İslâmcılık, modern dünyayı anlama ve Müslüman toplumların gerçekliklerini kabul etme becerisine sahip değil. Bu "hınç İslâmı" diyebileceğim şey bize "devrimden sonra bir ahlaki düzen"den başka bir şey getirmeyecek. Roy'a göre "Suudi Arabistan'ın zenginleri için İslâmi model rant artı şeriatken; Pakistan, Sudan ve yakın bir gelecekte Cezayir gibi yoksullar içinse, işsizlik artı şeriattır..." (Roy, 1992: 241)

Fakat, Olivier Roy'un formülüne göre günümüz dünyasının bir hareket olarak yakaladığı bu "irticai" İslâmcılık'ın bir "muhafazakârlık" ya da bir "gelenek"e indirgenemeyece-

ği akılda tutulmalı. Bir devrim beklerken ahlaki düzenin tesisine erişmek için o "irticai" olan, "muhafaza etmeye" değil, saf bir tepki olarak yaşamaya çalışıyor.

Kanaat yapıları

Modernliğimizin imtiyazlı çocuğu olan iletişim, kanaate demir atmış durumda. Sorunsallaştırılması üzerinden evrilip yaygınlaşırken, sorunlarıyla birlikte ne olduğu da sorgulanır: Kanaat nedir? Platoncuların hararetli *Sempozyum* tartışması buna dairdir ve sadece bu değil, ayrıca –eril olduğu varsayılan– Platon bilgi ile kanaat, *episteme* ile *doxa* arasında net bir ayrım yapmaya çalıştığında da Platon felsefesinin temel meselesini ortaya koyar.

Demetrius, Aeschines'ten bir örnek aktarır: "Kendine karşı konuşmak, yasalara karşı konuşmak; bütün bir demokrasiye karşı konuşmak." Cicero, *Orator* isimli çalışmasına, söylemin doğasında olması gerekmeyen söz edimleri bağlamında başlar. Bunlar daha ziyade Austin'deki "etkisöz" işlevine karşılık gelirler: *Luminibus, sententiarum atone verborum*; düşüncenin ve dilin ışıklarıyla insan adresi çeşitlendirebilir. Söylevinde Cicero, bu söz sanatına ilişkin figürleri kabaca sıralar: Anma töreni, bir konu üzerinde uzun uzadıya durmak, ikna edici bir şekilde anlatmak; açıklamak, ayan beyan hale getirmek... Bunlar, olguların ve örneklerin "beyan edilmesine" ya da derinleştirilmesine karşılık gelir. Eleştirel değerlendirme (*praecisio*) ve yergi (*extenuatio*) ki bunlara alay (*illusio*) da eşlik eder; konu dışı bir ara söz (*digressio*) ve konuya başarılı bir şekilde dönüş; birinin konuşmaya niyetlendiği şeyin beyan edilmesi; bunun çoktan söylenmiş olan şeylerden ayrılması; hâlihazırda tesis edilen noktaya dönüş; tekrar ve tümüyle kıyasa dayalı bir biçime indirgeme (*apta conclusio*); şişirme ve önemsiz gösterme; retorik

soru; ironi, yani bir şey söyleyip başka bir şey ima etme (*dissimulatio*) ki bunun, atıp tutma gibi değil de bir münakaşa tonunda söylenirse dinleyiciler üzerinde özellikle etkili bir araç olduğunu söylüyor; düşünüp taşınmayı (*dubitatio*) sonlandırma; bir, iki, üç gibi etkili bir düzene koyabilmek için konuyu belli bileşenlere ayırma (*distributio*), karşı tarafın söylediği sözlerde ya da kendi söylediklerinde ya da söyleyeceklerinde bir kusur bulma (*correctio*); dinleyicileri konuşulacak şeye hazırlama (*praemunitio*); sorumluluğu üzerinden atma (*traiectio in alium*); dinleyicilerle paydaşlık kurma ve onlarla bir tür istişare etme (*communicatio*); taklit etme; canlandırma ki bunu, abartmanın özellikle ağır hamlesi olarak görüyor; yanlış yola sokma; gülüşmeler; bunun önüne geçme (*anteoccupatio*); kıyaslama (*similitudo*) ve örnekleme (*exemplum*) ki "ikisi de en çok yürür"; fasıla (*interpellatio*), çelişen konumların sıralanması, karşı tez geliştirme (*contentio*), sesi çılgınlık seviyesine kadar yükseltme, abartma amacıyla (*augendi causa*) öfkelenme, hakaret, beddua, şiddetle reddetme, yaranma, yakarış, "... yapacağım/edeceğim" diyerek ant içme (*optatio*) ve anlamlı bir sessizliğin içine gömülme (Burke, 1971: 235-7).

Nedir "anlamlı" bir sessizlik? Bu bir bekleme halidir; tıpkı vaaz tarzındaki söylevini semaya, boşluğa bakıp düzenli aralıklarla kesen bir ilahiyatçı örneğinde olduğu gibi; seyirci bir mucize bekler ve o süre geçtikten sonra da işlenecek yeni konunun duygusal işaretleri konuşmacının yüzünde belirir. Mucize ya da işte o boşluğa bakma hali şudur: Konuşmacı fikirlerini cennetten alır. Peki neden onları aşağıya doğru bakarak, lanet olası cehennemden getirmez? (Burke, 1971: 345)

Longinus'ta tahayyül, en yüksek zihinsel beceri olarak övülür çünkü yücelikle ve taklitle özdeştir. Böylesi bir yüceleme Yunan ve Roma kültürlerinde nadir görülür, bir çe-

şit istisnadır, zira bu kültürler, zihin güçleri arasında *episteme*'ye ve *scientia*'ya en yüce değeri atfeder, tahayyülü de yaygın bir biçim olan *doxa*'yla, yani kanaatle aynı düzleme koyarlar. Fakat buradan, tahayyülün kıymetten düşürülmesi onun önemsizliğine yol açar gibi bir anlam çıkar mı? Klasik kültürde kanaatin sorgulanması, bize esasen tahayyülün muğlak doğasından yükselen birçok zorluk sunuyor. Öncelikle en kaba anlamıyla idrak ile şöyle bir zıtlık oluşturur: Bir mevcut olmayanı "gerçekleştirebilir", yani semantik bir ağ, tahayyülü diğer elementler içinde *energia*'ye bağlar. Aristoteles'in muazzam söz edimlerine dair yaptığı sınıflandırmada bu "gerçekleştirme" yerini söylevin en büyük figürlerinde bulur; antitez ve metaforda. Diğer yandan Spinoza, akıl ve sezgiyle gelen yüksek bilginin karşısında tahayyülden en aşağı türden bilgi olarak bahseder. Fakat Yunanlar kadar Spinoza da tahayyülü (kanaati), *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde en önemli figür olarak ele alır ve onda, vahiylerle iletişim kurma becerisi şeklinde peygamberce tasavvurun bir aracını görür. Spinoza'ya yaklaştığımızda, tahayyüle ve sanatsal tasavvura ulu bir güç atfederek Doğal Vahiy öngören Romantikler'den çok uzaklaşmıyoruz.

Spinoza, *Etika*'sında dile karşı tutumunu kısa ve öz bir şekilde açıklar: Hiç kimse, herhangi bir konuda "upuygun olmayan bilgi" riskini almadan dile ve dilsel malumata güvenemez. Dil her zaman bizi "bozulmuş bir iletişime" mahkûm eden bir araç mıdır? Eğer dil yalnızca iletişim için ya da bir anlaşma aracı olarak varsa, Habermas'ın düşündüğü üzere (Habermas, 1987: 23-24) Spinoza'nın konumu, apaçık modern bir dil filozofunun konumudur. Yani dilin doğasında olanakları ve olanaksızlıkları açığa çıkarmak için dile, sözceye ve beyanat yapılarına ilişkin değerlendirmeler yapmak gibi bir görevi taşıyan incelemecinin konumudur. Fakat Spinoza için dil bir iletişim kurma ya da bilme aracı de-

ğil, "zorunlu" olarak upuygun olmayan bilginin iletilmesinin yegane aracıdır.

Yeni düzenin semiyotik sistemi

"Yeni Düzen" söylemlerinin kökleri yakın geçmiştedir; Gorbaçov'un sosyalizmin "düzeltilmesi"ni, söz gelimi Perestroyka'yı ilan eder göründüğü dönemdedir. Fakat Perestroyka'nın haritalanışı ilk kez *derevyannyi yazyk* (orman dili) alanında, yani bütünleştirme gücü olan "sosyalist" ifadeler alanında görüldü. Devrim öncesi Rusya'nın Leninist *istinno*'sundan oldukça farklı olan bu *yazyk* –Alexander Zinovyev'in gözlemlediği üzere sadece sansürle değil, tam anlamıyla siyasal ve evet aynı zamanda "mistik" olan uzun bir gelenek aracılığıyla da– bir tür birleştirmeye ve kendi formunda içkinleştirmeye yönelik siyasal güce sahipti. Ama Brejnev dönemi Sovyet "refah" dönemiyken aynı zamanda bizim ancak bugün bir "gerçeklik" olarak formüle etme kapasitesine sahip olduğumuz –ekonomik, kültürel ve siyasal– bir düşüş dönemiydi. Öyle görünüyor ki Sovyet tarihinin bu döneminde olup bitenler, bir "totaliter dil"in varlığını ilan etmemize olanak veriyor. Ama Moshe Levin ve A. Zinovyev'in eleştirilerinde çok defa ileri sürüldüğü üzere "totaliteryanizm"e ilişkin bütün tezlerde olduğu gibi Hannah Arendt'in ve Leo Strauss'un tezleri de fazladan bir zorluk içeriyor – ki ayrıca bu tezler Hayek tarzı bir tarafgirlik de barındırıyor ve bu onları *1984*'ün etkisiyle George Orwell'in konumuna götürüyor. Bir "totaliter dil"in Sovyet rejimlerine yakıştırılması, onun söylemindeki özsel istikrarla ilişkili zor tarafı da kanıtlar, zira bu dil, hukuka ve aileye ilişkin söylemlerde iş görecek şekilde kurulan Kafka'nın "makineleri"nden çok da uzakta olmayan, neredeyse kusursuz bir şekilde kurumsallaştırılmış bir dildir. Öyle görünü-

yor ki Sovyet söylemi, onun *derevyannyi yazyk*'ı, istikrar için titizlikle kurulmuştur ki bu, Gorbaçovculardan sonrakilere –diğerleri içinde Başkan olan Yeltsin'e– ifadenin formuna zarar vermeden kendi "dönüşüm" etkilerini üretme olanağı verir. Sağ sol olur, sol da sağ: Sanki ifadelerin semantik kadrosu uzun vadede sabit, değişmeden kalırken, neo-liberalizmin en "orijinal" söylemine çevrilebilirdir.

1986-1989 sürecinde bu "dönüşüm"e ve "yeni dile çevirme"ye dair anlatılar (ki ilk bakışta Orwellci "kurgu" taraftarlarını tatmin edecek bir temadır), Aganbegyan Programı'nın mizansenine (görünüşte ekonomik olan ama bütününde üretime ilişkin aygıtları "tepeden inme" şekilde manipüle etmeye yönelik bir program) eşlik etmişti. Yine bir dil, eski sistemi tahrip edecek güçlü "performatif" etkisi olan kanun hükmünde kararnameler dizileriyle yol alırken, "yeni düzen"i kurmaya yönelik emirlerden yoksundu. Diller düzeyinde kanun hükmünde kararnamelerin "niceleyicileri" üzerinden ekonomik düzenlemelerin artıkbilgisi olan şey, toplumsal dönüşümler düzeyinde pazar merkezli liberalizmin (SSCB ya da onun amorf ardılları örneğinde buna benzer bir şeyin) yeniden yerliyurtlulaşan Rus "ulus"uyla kaynaşmasıydı.

Gorbaçov ve çevresinin bütün bir Sovyet işleyiş mantığını yanlış anlamış (Buharin'den bu yana "çiftçiler"in kendi yanlış anlamalarıyla genel ekonomik çöküşe su taşımaları gibi) ya da yirmi yıldır bir "gizli mevki" olarak Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nde kendi "iktidar"larını tesis etmiş olmaları o kadar da önemli değil. Burada önemli olan, artık "bozguna uğramış" sistemin zorunlu tarihsel amacına, kendi *telos*'una mahkûm olup olmadığını belirlemektir. Bir kez daha Dumézil'in üçlü-işlevselliğiyle karşılaşıyoruz: İktidarların istikrarı Parti (büyüsel-dinsel egemenlik), Kızıl Ordu ("denetlenen" savaşçı) ve İşçiler (artık olmayan bolluğun amille-

ri) üzerine kuruludur. Fakat bu üçlü işlevsel sistemi bir çalışmanın sosyolojik düzleminde sürdürmek kolay değildir çünkü söz konusu "oyuncular" tek bir Sovyet kimliğine içkin olarak belirlenmişlerdir.

Teokratik zihniyet de bu üçlü-işlevsellik temelinde daha iyi anlaşılabilir. Dinler, daha önceki verili biçimsellik sınırlarını yok etmek zorundadır (kurulu iktidardan bir kaçış) ama iktidar yapılarının devamlılığı da hiçbir tarihsel din tarafından tümüyle yok edilmemiştir. Eğer söz konusu üçlü-işlevselliği, araştırmacının herhangi bir derinlikteki toplumsal gerçekliğe empoze ettiği yalın bir biçimsellik olarak değil de, toplumsal uzamın dünyaya yansıtılmasından türeyen bir tür aşkınlık mantığı olarak yorumlarsak, her türlü aşkın dinin sözde Hint-Avrupalı olan bu işlevlerin ayrıntılı planlarını içerdikleri söylenebilir. Aksi takdirde Sami dinlerin bir savaş aygıtına ve devamında da büyülü egemenlik ile çiftçilerin varlığına temellenen bir Devlet aygıtına neredeyse doğrudan geçişleri nasıl açıklanabilirdi ki? Bu, kuruluşundan önce bir savaş makinesi olarak ve Yahudi kabilelerin bir sürü şeklinde organizasyonuyla oluşturulmuş Musa Devleti örneğidir.

Aksi durumda (Peygamber dahil) İlk Müslümanların dinin büyüyüp genişlemesi noktasında Devlet'in ilkesine riayet eden bir savaş makinesinin oluşturulmasına yönelik eşsiz gayretleri nasıl açıklanabilirdi (ki Cihad sadece yeni doğan bir dinin değil aynı zamanda Devlet'in de savaşla büyümesi olarak anlaşılır)? Burası tarihsel olguları ahlaki açıdan muhakeme etmenin ya da bir dinin hoşgörüsüzlüğünü bir dizi tarihsel vahşet edimine atıfla açıklamanın yeri değil. Fakat şunu netleştirmek gerekiyor: Birçok tek tanrılı din gibi İslâm da kalkınmanın bütün aşamalarını –genel kabul gören inançlardan sapma, ekümenik İmparatorluk, modern ulus devlet– gerektiren tarihsel oluşumları, Dumézil'in ünlü üçlü

işlev arasında gerçekleşen geçişlerle kendi tarzında yaşamış, tarihe kazımıştır. Arkaik Türk ve Moğol dinleri üzerine çalışmasında Jéan-Paul Roux, Dumézil'in üç-işlevli analiz çerçevesini Hint-Avrupalı olmayan toplumlar için de kullanışlı kılmaya davet ediyor (Roux, 1984: 41).

Özal'ın "vizyonu"

Eğer bir Özal dönemi olduysa bu genelde kronolojik bir hatta belirleniyor. Bu dönem, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonraki ilk seçimlerle başlıyor ve aslında paradoksal olarak, Cumhurbaşkanlığı'na yükseldiğinde de bitiyor. Bu kronoloji çok yüksek kabiliyette bir figürün ya da kişiliğin bile kavrayışını öylesine yanıltıyor ki isimler, seçimler, birbirinin yerini almalar, bildirgeler ve olaylardan oluşan bir semiyotiğin içine "Özal Vizyonu" gibi karmaşık bir olguyu yerleştirme eğilimindeki herhangi bir kronolojik sıralamaya kuşkuyla bakmak, kaçınılmaz oluyor. Söz konusu Vizyon, şüphesiz öylesine yakın bir geçmişe ait ki köklerine (*origins*) kadar takip edilebilir. Bu köklerde ayrıca Türkiye'nin "özgünlüğü" (*originality*) de yatmaktadır: Bizzat yaşlı olmasının ve daha da yaşlı bir "ideolojik" geçmişten gelmesinin yanında Nakşibendi tarikatının üstatlarındandı, Orta-Doğu'nun muazzam bir taşra merkezi olan Malatya'nın muhafazakâr bir ailesindendi ve Milli Selamet Partisi'nin milletvekili ve aynı zamanda kabine üyesi olan ama kendisinin aksine parlamenter sistemin parçalanması esnasında askerî yönetim güçlerince siyasi kariyeri engellenen Korkut Özal'ın da abisiydi. Kısacası Genç Muhafazakâr sıfatına layıktı, tabii eğer bu "gençlik"ten anlamamız gereken şey, bürokrasiden siyasete geçişleri "yeni", yani beklenmedik ve öngörülemeyen bir olayın lütfuna bağlı olan bir nesilse. Ama işte bu, yalnızca "köken"e gönderiyordu ve bütün bunlara rağmen

"köklerinden sökülmüş" bir figür yaratan imaja eş zamanlı tepki gösteren medyatik amnezi ve hafıza da bizi bugün aile kökleri, veraset sırası ve ideolojik geçmişiyle sınırlı düşünmeye zorluyor. Özal'da "genç" olan şeyin onun Vizyon'unda aranması gerekir. Daha önce dediğim gibi bu Vizyon (her edimi "yeni" bir olay yapan) "ilk kez olma" durumundan ya da tümüyle yeni bir ideolojik oluşum ya da *Weltanschauung*'la [dünya görüşü] ilişkili olmaktan ötürü değil, yalnızca sözcüğün medyatik anlamında "yeni" idi: Bugün "medya edimi" raporlanan şeyin yeniliğindedir. Bu onun doğasına uyuyor ve bir iş bölümü, bilgilendirmenin stratejik aşamaları arasında kendini gösteriyor: Radyo ve televizyonlar "yenilik" arıyorlar ve edimleri "öncelik"te yatıyor çünkü her "olay" biriciktir ve "ikincisi" artık "yeni" değildir. İkinci katmanda eski bir gazetecilik söylemi vardır ki burada "yenilik" artık "yorumlama"ya ve görüşlerin sunulmasına (Amerikalı medya araştırmacılarının "gündem belirleme" dedikleri şeye) dayalıdır ya da dayalı olmalıdır. Bu, Özal Vizyonu'nun yükselişinde "gazetecilik"in birincil önemini ve çevresindeki artıkbilgi sistemini yaratan söylemleri kısmen açıklıyor: Savunanları ve karşıtları olarak iktisatçılar, araştırmacılar ve usta ya da acemi gazeteciler, kendi tarzlarınca söz konusu Vizyon'a cevap verme rolünü oynarlar ki bu vizyonun Özal tarafından ifadesi, eğer onun genişleyen varlığı olmasaydı asla mümkün olamazdı (zira bir kişi olarak Özal'ın, günlük yönetimsel pratiğin her zamanki beyanları dışında dillendireceği bir şey yoktu).

Vizyon'un kendi içindeki insicamı, epeydir bekleyen "özelleştirme perspektifi"nin iplerini çözüp serbest bırakan kampanyanın yaşandığı 1987 seçim oyunlarından hemen sonra kendini göstermeye başladı. Bu perspektiflerin kaynağı nihayetinde Özal ve onun Vizyon'u değildi. Hatta hem Süleyman Demirel'in ("eski muhafazakâr", ade-

ta geçmişin canlanışı) hem de Özal'ın babalık iddia ettikleri "24 Ocak Kararları"yla uzayıp gidecek olan iktisadi sistemin esaslı, "birikmiş" yahut "bastırılmış" ihtiyacı da değildi. Doğrusu bu "özelleştirme perspektifi", Demirel ve müttefikleri için (başarı yolları bilinmeyen) bir "ihtiyaç" yahut bir "buyruk"tu ve oybirliğiyle açıklamışlardı ki bu Özal için, belirlenim içinde fakat yine de büyülü bir nedensellik zincirinde tepki üretebilecek bir buyruk söz, bir slogandı. Ne varılacak bir "son", ne de "amaçlar"a giden bir "araç"tı. Devleti, onun zenginliğini, ekonomi üzerindeki tahakkümü ve geleneksel fikirlerin gücünü ruh çağırır gibi sürekli olarak var eden Dumézil'in Hint-Avrupalı üç partili ideolojisi içinde Özal, "savaşçı"yı temsil eder. Ve bu, ekonomi ve savaş saikleriyle oluşan Körfez Krizi sırasında onun ilgiyle oluşturduğu karışımı, yani ünlü 3'te 1'lik oran "yasası"nı açıklar... Peki, çok kibarca, totaliter rejimlerin planlı ekonomiyle bir yüzyıl süren savaşın galibi olduğu söylenen "neoliberalizmler"le örtüşen bir liberalizm midir söz konusu olan? Oysa biliyoruz ki liberal düşüncenin öncelikli meselesi, devletin ekonomik tahakkümü çağırması değildi. Ekonomi, modern Devlet Aklı'nın "çok fazla yönetimi"ni "sınama" alanıydı. Fakat öyle görünüyor ki hem Özal hem de Batı'daki "neo-liberal okul"un oldukça karmaşık versiyonları bu "çok fazla yönetim"in anlamını kapalı bir iktisat alanına sıkıştırmışlar (Marksistlerin "belirlenimci" ekonomisine bile değil, çok daha sınırlı olan işlem "gücü" ve "müdahaleci olmama" alanına). Özal'ın, eylem ve ideoloji düzleminde Türkiye Devleti'nin Devletçiliği'ni –ki CHP-SHP geleneğinin klasik yaklaşımında büyük ölçüde devam ediyor– yapısöküme uğratma girişimi Demirel'in perspektifinin doğasında da mevcut.

Fakat Yeni Düzen ideolojisine kapılmanın tehlikeleri daha sonra bunları, söz konusu vizyona bir cephe taarruzuyla

karşı çıkmaya değil, onu yalnızca "gerçek dışı" olarak etiketlemeye zorladı ve onlar da vizyonun köklerinden ve esasından ziyade uzantılarını suçladılar. Yeni Düzen böylece Türkiye'de bir buyruk söz haline geldi ve buna tek karşı çıkan da, bir modernlik versiyonundan ibaret olan İslâmcı eğilimlerdi.

Bundan böyle söz konusu Vizyon, özü itibarıyla karşıtlarına galip geldi fakat ayrıntıları konusunda, özellikle de mülkiyeti hususunda ağır bir biçimde eleştirildi. Fakat "çevresi" tarafından bu alanda gereken "araçlar"ı –söz gelimi araçlar ve amaçların açıkça oluşturulmasını, özelleştirmeler perspektifine dayanan vizyonu, vs.– haiz yegâne siyasi kişilik olarak tanınan Özal, karşıtlarının kendi ideolojik sınırlılıklarını, kendi kitlesinin baskısını ve benzeri şeyleri göremediklerini ileri sürerek bu karşı çıkışları da geri çevirdi.

Öyleyse Özal'ın ve ondan ayrı olarak ele alınan vizyonunun (sanki yazar ve eserleri arasında yapılan bir ayrım gibi) dokundurma ve hakaretin farklı yoğunlukları olarak iş gördükleri söylenmelidir. Onun "kişi" hali, suçlama ve alayların öncelikli hedefini oluşturuyor; sanki Vizyon'unun günlük yaşantıda hiçbir payı yokmuş gibi, sanki Yeni Düzen'in buyruk sözüyle mükemmel bir füzyona erişmiş gibi. Şimdi öyle görünüyor ki onun Başkan Bush'la (belki de Clinton'la) sözüm ona "kişisel" görüşmesi, "eski" partisinin üyelerinin sıradan dilinde "haset dolu küfürler"in nesnesini oluşturuyor. Siyasetin böylesi "kişiselleştirilmesi", fiili yönetimin temel yetersizliğini kanıtlarken, aynı zamanda siyaset yapmanın yeni tarzını da gösteriyor.

Özal'ın Vizyonu'nun yeni olduğunu söyledik çünkü Yeni siyasi ve ekonomik Düzen'in buyruk sözleriyle de örtüşüyor. Siyasi düzlemde, pragmatik olarak ülkenin özündeki güçle orantılı bir şekilde yapılmış düşük maliyetli diploma-

tik bir müdahaleciliğe temelleniyor. Ekonomik unsurlar ise Özal'ın vizyonunda pragmatik açıdan belirleyici bir rol üstleniyor. Öyle ki Özal, "Ülkenin bütünlüğü", Kıbrıs Sorunu yahut Asya ve Avrupa'daki Türki halklarla ilişkiler türünden geleneksel kaygılara itibar etmezdi. Bu pragmatik kendini, çoğu kez Özal'ın da ifade ettiği üzere, bir tercihler seti olarak yahut kendi Çevresindeki yazılarda ve mesajlarda görünür kılar – *Sabah* gazetesinde Çengiz Çandar'ın köşe yazılarını okumak, Özal'ın bu konulardaki mesajlarına sahip temel kadroyu kurmak için yeterli olacaktır. Söz konusu tercihler açıkça dünyanın ekonomi perspektifinden anlaşılmasını, neo-liberal tarzda bir *Weltanschauung*'u ve Amerika taraftarı bir ilişkiyi göz önüne alıyorlar. Temelde, Avrupa'ya karşı başlatılmış itibarsızlık yatıyor. Müdahaleci diplomasinin –gerçek ve de güçlü olmayan bir müdahalenin– Avrupa'ya "mesaj" vereceğini yalnızca Özal anlıyor: Bosna'yla birlikte ve Arnavutluk'taki yahut Makedonya'daki Müslüman halklarla birlikte biz Avrupa'nın parçasıyız ki bu sizin için bir zorluk çünkü Amerika, kendi çıkarları hususundaki sorunları Türkiye'yle birlikte çözecek... Bu mesaj ikili bir performans sergiliyor çünkü aynı anda iki çağrı içeriyor: Birincisi, eğer Bosna'ya bir müdahale olacaksa, Birleşmiş Milletler Kuvvetleri'nde Türk askerlerin varlığını benimseme noktasında Amerika'ya, ikincisi de Güney Doğu Avrupa'daki meşguliyeti bakımından Türkiye'nin rolünü yeniden düşünmesi için Avrupa'ya.

Vizyon'un ardındaki ekonomik saikleri çoktan gördük: Türkiye'nin dış politikasını bütün sorunsalları ve aksiyomatikleriyle belirleme hususunda Kıbrıs'ın, "ekonomik açıdan etkili" olarak kabul edilmesi gerekmiyor. Market ilişkilerinin ve dünya pazarıyla olan eklemlenmenin birincil önemde olduğu yeni bir çağdayız. Afrika'nın durumunu –büyük ihtimalle– Özal, böylesi bir düşüşün sonuçlarına bir örnek ola-

rak görür. Körfez ve Somali Bölgesi örneğinde olduğu üzere açık bir politik ve ekonomik çıkar olmadan kimse kimseye yardım etmez. Özal'a göre dış politika yönetiminin öncelikli hedefi, sadece vatan için değil aynı zamanda Batı –aslında Amerika– için de bu "çıkarları" önemsemektir. Söz konusu çıkarların ana hatları ve vurgularıyla Amerika için "görünür" ve "kaçınılmaz" hale getirilmesi şarttır ve bu dış politikanın temel görevini teşkil eder. Demirel Hükümeti'nin kusuru, bu pragmatik koşulu idrak etmemesiydi. Özal, durağanlıktan ziyade bir hareket siyaseti tesis etmeye girişti. Vizyon'a ilişkin parçalı açıklamalarında geleneksel siyasetin bilhassa "katılık" ve "durağanlık" özelliğini ilan etmişti: "Dinlenme", "durma", Ölüm demektir.

Modernliğin Üçüncü Dünya versiyonlarının geleneksel olarak hareket ve hızlı değişim buyruklarını siyasi ve iktisadi projelerine iliştirmeleri ilginç duruyor. Fakat bugünlerde söz konusu proje tümüyle çökmüş görünüyor. Her şey, sanki post-modern kapitalizm tümüyle bir hız aksiyomatiği üzerinde iş görüyormuş gibi yaşanıyor – Paul Virilio'nun sözleriyle bir "donanma mevcudiyeti". "Gelişmemiş" ülkeler için söz konusu olan, üreticilerin asla elde edemedikleri şeyi kaybetmeleri gibi bir durumdur. Öyle ki dünya ekonomik sistemi içinde zenginlik "sözde" dağıtılmaktadır ama her şey onu elde etme hızına bağlıdır. Bu hızdaki farklılıklar –geri plandaki farklılıklar gibi– gelişme bakımından da farklılıklara yol açar. Basitçe söylemek gerekirse Dünya Sistemi her bölgeyi, her ülkeyi "gelişim"in tek bir izleğine yerleştirir.

Şimdi görünen o ki söz konusu Vizyon, böylesi bir dünya ekonomisinin işleyişinde kendini yeterli buluyor. Bürokrasi, yönetimsel kararlar, kanunlar ve bilhassa da Parlamento gibi siyasi malzemelerin azaltılması, hız kesen ve durağanlığa, gecikmeye yahut kayba yol açan güçlerin azaltıl-

ması için zaruridir. Ekonomik açıdan bir yeterlikten ziyade kendi içinde bir çabukluk meselesidir. Alınacak her kararın bir hata mı yoksa bir başarı mı getireceği, hızın amaçlanmasına bağlıdır.

Özal'ın diğer herkesle olan mücadelesi, Silahlı Kuvvetler'le olan açık çatışmasıyla başladı zira burası Kemalist katılığın öylesine belirleyici olduğu bir yerdi ki Vizyon'un hızlılığının önündeki tek engeli teşkil ediyordu. Fakat sonunda Özal galip gelmişe benziyor: Son günlerinde eski Cumhurbaşkanı Evren'e açıktan açığa meydan okudu, hatta neredeyse alay etti; üst düzey komutanların tartışmalı seçimi esnasında keyfince sivil bir darbe gerçekleştirdi –ki Körfez Krizi'nin başında Öztorun makamını terk etmeye zorlanmıştı– ve nihayet Parlamento'nun "durağanlığından" istifade ederek kendini Cumhurbaşkanı seçti.

İkinci saldırısı katı Kemalist bürokrasiye ve onun aygıtlarınaydı. Fakat Özal'ın kafasında bürokrasi, bir çabukluk arayışına olan ihtiyacı açığa vuran durağanlık gücünü temsil etmesi için zorunluydu. Kapalı devre bürokrasi, bu saldırıyla baş etmenin tek yoluydu; söz gelimi biri onu muhafaza ederek yetersizliğini idare etmek zorundaydı – aynısını parlamenter demokrasi için kendisi yapmıştı. Özal'ın vurgusu alenen Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT) üzerineydi. Bu noktada Vizyon artık özelleştirmenin buyruk sözcükleriyle ilgilenmez, çok-fazla-yönetimin zararlı etkilerine dair örnekler vermeyi yeterli bulur. KİT'lere olan eleştirisi, yalnızca özelleştirme bakışıyla sınırlı değildir, aksine Vizyon'un çok sayıda özsel unsurundan oluşur: Birincisi, maaşlara karşıdır. Maaşlar, devlete ait girişimlerin toplam gelirlerinin üzerindedir (açıkçası bu durum PTT, Sümerbank, Etibank gibi büyük kuruluşlar için geçerli değildir). Özal için mesele, gelirlerle karşılaştırıldığında ortaya çıkan maaşlar sorunudur. Burada çifte bir açmaz vardır. KİT'lere yönelik eleş-

tirisi Özal'a girişimci sınıflar adına maaş artışlarını eleştirme olanağı verdi. Aynı sebeple Devlet teşebbüslerinin "ulusal" ekonomideki rolünü itibarsızlaştırabildi.

Daha önce söylediğimiz gibi hıza ve devinime karşı güçlerin olması zorunludur ve Özal'ın kendisi, büyük devlet kurumlarının özelleştirilmesinin mümkün olmadığının açıkça farkındadır. Ama Türkiye toplumu anonim şirketlerde "eğitilmelidir" ve orta ölçekli teşebbüslerin özelleştirilmesi de bu bağlamda muazzam bir rol oynayabilir.

Dinî kanaat

Modern insanın dinle ilişkisi artık onun yaşam tarzı değil, hatta kadim bir *Weltanschauung* bile değil. Geleneksel toplumları delik deşik ederek onları içerden dönüştüren modernitenin (ve modernleşmenin) ısırıkları içinde Batılı tarihçiler ve filozofların tarif ettiği şekliyle dünyanın büyüsünü kaybetmesi, "Tanrı Öldü" (Batı tarihine yayılmış çok sayıda ölümün) ilanıyla bir kez daha onaylanmış ve "tohumları" tümüyle ortadan kaybolduğu için Newtoncu bilim öncesi Kozmik Düzen'in bile insanı imana sevk edemediği Pascal tarafından beyan edilmiş, yani takvanın en katmanlı ve vakur düşünürü tarafından yası tutulmuş görünüyor. Gevşek ama etkili tarzıyla bilimsel süreç de dünyanın "büyüsünün bozulması"yla ilişkilendirilir zira bu süreçte söz konusu olan, gitgide daha fazla yaşam alanının dinden ve onun binlerce yıllık kurumlarından bağımsızlaşmasıdır. Bilim, dinsel kozmosun dağılmasıyla oluşan boşluğun doldurulması ve zeminin, parçalanmış dinî inanç ve iddia kalıntılarından temizlenmesi şeklinde birbirini tamamlayan iki görevi yerine getirebilen ideal kültür olarak değerlendirildi. Bu görevlerin tamamlayıcı olduğu yalnızca bir söyleyiş ki bizim, ikinci görevin ilk görevi belirlediğini ve böylece bilime dayalı dünya

görüşünün kendisinin dünyanın dinî dilini bozmaya son derece ilgili olduğunu varsaymamız isteniyor.

"Kamusal" ve "Özel" olan, ikisi de kendi içinde heterojen iki semiyotikte, kurmaca iki karşıt kutupta (her iki kutbun da eş zamanlı "normalleşmesi"ni isteyen bir süreğenlikte) yoğunlaşırlar. Fakat bunların, burjuva bir dünyanın ve de kültürün ayrımları olarak, modern toplumsal yapılanmaların derinlerine kök salmış semiyotik fail formunda tarihsel bir dinamiği önden varsayan bazı kurumsal ve hukuki sınırları vardır.[3] Bu yüzden önemli olan, iki kutbu belirgin semiyotik düzenlerle ilişkilendirmekten ziyade, "kamusal" ile "özel" alanlar arasındaki ayrıma hizmet edecek hususi bir semiyotik düzen üzerine çalışmaktır. Sosyal antropoloji, "gizli" ve "aleni" olanın her ikisine dair göstergeleri (yani perdenin arkasında birbirlerini yiyen savaşçılardan oluşan "sürü" benzeri bir kasta mevzilenen ilki ve yetki sahibi, "yüz"ünü kusursuzca "kamusal"a boyayan ve her yerden görülüp duyulabilen kral olarak ikincisi) böylesi "karma" bir semiyolojinin örgütlenişine dair büyük bir veri sunuyor. Bu demek değildir ki savaşçı kastı, yerli bir gizlilik düzenine ait "gizli göstergeler"i "aslına uygun bir şekilde" dolaşıma sokuyor. "Aleni" ve "gizli" göstergeler, birbirinden bağımsız iki semiyotik düzenin (yani bir yanda "paranoid"/"despotik" gösterge rejiminin semiyotik düzeninin ve diğer yanda monarkın bedeninde yahut kamusal "yüzü"nde cisimleşip önem kazanan Devlet'in "büyülü" etkinliğiyle yakalanan "sürü"nün semiyotik düzeninin) tam da karışımıyla mümkündür. "Kamusal" ve "özel" kutuplaş-

3 Althusser, bir özneleştirme kuramının temellerinin, "kamusal" ile "özel" arasındaki burjuva "hukuki" ayrımıyla ilişkili olduğunu ortaya koyar: Söz konusu ayrım bir temellendirme değildir, hukukun ya da burjuva toplumu içinde öznenin hukuki pozisyonunun burjuvaca biçimlenişini koşul olarak gerektirmektedir. Krş. L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques de l'Etat", *La Pensée*, 1969, III.

masının yahut "gizli"nin "mahrem"e kararlı tercümesinin deşifre edilmesi, ancak bu "kapma" ve "karıştırma" faaliyetiyle mümkündür (Luc de Heusch, 1966: 45-6).

Burada not etmem gerekir ki dilbilimciler ve hermenötikçiler, semiyotik karışımların sahip olduğu önemli rolü tesis etmede uzun bir süre başarısız oldular; özellikle de "anlamlandırma" sürecine atfettikleri önem yüzünden. "Kamusal" düzene ilişkin bir gösterge, gizli semiyotikçi için bir şey "anlamına gelebilir" ama tersi özellikle zordur. Bir giz, en ufak bir sızıntı olmaksızın kamuya kapalı kaldığı sürece bir giz olarak kalır. Fakat bu demek değildir ki o gizli göstergeler dolaşıma girmezler. Kendi uygun bağlamlarında, söz gelimi gizli topluluklarda, askerî kastlarda, Bedevi cemiyetlerinde[4], bir tevatür yahut ezberden konuşma olarak değil de, aynı netlik ve açıklıkla Devlet söyleminin maskelenmiş, gayriresmî ve kamusal göstergeleri olarak dolaşımdadırlar.

Dilin özel bir kullanımı vardır; bu belki en iyi "paranoyak" olarak tarif edebilir ve dinî düşünce ve pratiğin de ayrılmaz bir parçasıdır. Biz onu, gösterge rejimlerinin iki farklı evrensel kullanımını, yani dinî ve günlük kullanımlarını birbirinden ayırt edebilmeyi sağlayan, Boğazköy'deki "dilimiz" olarak tarif edebiliriz. Anlamlandırma sürecinin, dinî bir şekilde programlanmış "kutsal" dillerde farklı bir şekilde işlediği uzun yıllardan beri antropologlar ve dilbilimciler tarafından bilinmektedir – zira ne kadar sıradan, iktisadi yahut entelektüel amaçlar taşırsa taşısın "yazma", öncelikle katı bir şekilde "büyülü" olan bir pratikte var olmak zorun-

4 İbn-i Haldun, kentsel yaşamın kamusal açıklığının karşısına Bedevi kültürünün göçebe topluluklarının "giz"ini koyar. Hatta onları, tam da Devlet tarafından kapılırken yönetimi kaptıklarında, göçebelerin "kamusallaşmış" bir soya ait "asabiyyet"in kaybolması durumunu, yani karışıklığı semiyotik olarak düzenlemekle ilişkilendirir. Bu ikili ve de karşılıklı kapma/kapılma halinin incelenmesi, buna denk düşen düzenlere ve tekil "karışımlar"a yönelik çalışmaya ilişkin kıymetli bir bağlamın üretilmesinde çok önemli olurdu, krş. İbn-i Haldun, *Mukaddime*.

dadır. Kutsal olmak için bir metnin, öncelikle kamudan saklanması gerekir. Onun "hakikat etkisi" bu gizlilikten üretilir. Dolayısıyla dinî anlatının içeriğindeki gerçekten "agnostik" olan hakikate, onun dillendirildiği ve buyruk sözcükler olarak dolaşıma sokulduğu kodlanmış biçime, yani "bağlamı"na kıyasla daha az inanmak zorundayızdır.

Başörtüsü, İslâmi usulde giyinmenin ayrılmaz bir parçası olmasa da, Müslüman kadın kimliğinin bir sembolü olarak evrensel ölçekte oluşturulmuştur. Fakat bu sembol, siyasal etkinlik alanında tescillenmeden ve İslâmi kurumsal kimliğin bir parçası haline gelmeden önce, gizin ve arzunun failliğinde yakalanmıştır. Açığa çıktığı yer, siyasal eylemin normları tarafından kısmen sahiplenilmeden önce "giz"in doğasına ait olan bir temanın "erotik" ve "gizli" bileşenleri şeklinde iki semiyotik rejimin kesiştiği yerdir. Nilüfer Göle, özdeşliğin hem "post-modern" hem de "İslâmi" olan hallerine eşit bir şekilde ve neredeyse kayıtsızca denk düşen bu mahremiyet duygusunu açıklamaya çalışır (Göle, 1991). Herhangi bir "algılanabilir" gizli varoluş içinde "kamusal"ın burjuva nitelikli normatifliğinin evrensel mevcudiyetini görmekte başarısız olur. Başörtüsü, "gizli" denen yahut güya görünmez kalması gereken şeyi "kamu"nun diline çevirmektedir. Geleneksel olarak "saklı" kalan tek şey, İslâm'ın yasama rejimi ve onun kamusal kabulü tarafından failleştirilen arzunun "erotik" bileşenidir.

Bir ideolojik gösterge olarak yabancı sözcük

Yabancı sözcük, mükemmel "ideolojik gösterge"dir; bir semiyotik rejim (bizim örneğimizde dinî ve siyasal gösterge rejimleri) tarafından soğrulmadan önce yahut Benveniste'in kullandığı anlamıyla bizim "sözün bozulma etkisi" diyebileceğimiz şeyle "dışsallaştırılmasından" sonra, yorumlayı-

cı ilişkiler ağına girer. İslâmi teoloji, yani "İlahiyat", kendini tam da bu soğurma ağı şeklinde kurar; hem yorumculardan ve özellikle cumhuriyetçi dönemde "konuşma dili"nden uzak olma halinden hem de dinî cemaatler, tarikatlar ve kurumlardan oluşan mikro-siyasal sistem içinde "müçtehit" benzeri konumlarından yararlanır.

Filolojik merak, tefsirin ayrılmaz bir parçasıdır. Hatta yorumlama ve *Verstehen*'den [anlama] beslenen özgün bir "yeti"yi oluşturur. Kısaca özetlemeye çalıştığımız üzere modern dilbilimin gelişimi, bu filolojik merakın çıktısı bir süreçtir. Diğer yandan filolojinin kendisi, bir yorumlama yahut Deleuze ve Guattari'nin sözleriyle papazın yaptığı *interpretóse* [yorumlama] ihtiyacının yarattığı gizemli nedensellikten ortaya çıkıvermiştir (Deleuze ve Guattari, 1980: 511). Artık "kullanılmayan" (*umeren*), "ecnebi" dilleri yorumlamaya yönelik bu garip ihtiyaca dikkat çekme erdemi Bakhtin'de de vardır. Yine de papazlara özgü bu türden bir yorumlama sistemi, metin eleştirisine dayalı sağlam bir temelde ilk kez Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'unda sorgulanmıştır. Spinoza kendi dönemindeki ve geçmiş zamanlardaki "akılcı" ve "kutsal kitapla ilgilenen" yorumcuların ve onların alenen papazlar ve ilahiyatçılar olarak tasarlanan yozlaşmış takipçilerinin, "hermenötik zayıflığı"na karşı çıkar. Spinoza'nın eleştirel tavrı Orta Çağ'a özgü Yahudi tefsir gelenekleri içinde ve sırasıyla "akılcı"ların ve "kutsal kitapla ilgilenen"lerin eğilimlerini, daha doğrusu okullarını temsil eden Musa bin Meymun'a ve Al Faqr'a karşı başlattığı kınamalarla sistematik olarak gelişmiştir.

Felsefe tarihini, kanaatin azaltılması yahut yok edilmesi yönünde ilerlemeci ve kararlı bir mücadele olarak kabul etmek fiyakalı olurdu zira daha önce söylediğimiz gibi felsefenin oldukça erken Platonik kurulumunda filozof, Doğu'nun Bilge İnsanları'nda olmayan bir bilgiyi ve bir Sofist'te

olmayan kanaati öne sürmek zorundadır. Dolayısıyla kanaatin analizinde üç toplumsal tip söz konusudur: Bilge İnsan, Filozof ve Sofist. *Devlet*'te Platon'un, Klasik Yunan Kültürü'nün bir diğer tipi olan ama aynı zamanda Arkaik dönemlerin mirasını da temsil eden Şair'e yönelik tavrı, bir nevi hepsini dışlamaya tekabül eder, zira şairin kanaati bir tür kurmaca anlatıya, yani gerçek olmayan dünyayla olan ilişkiye dayanır. Bu şu anlama gelir: "Hakikat" iddialarında içerilen kanaat tipleri öylesine çoktur ki, filozofun konumu da onu zorunlu olarak bir tür kanaat sahipliğine iter.

Kanaatin yok edilmesi sorunu daha ziyade mantık alanına aittir; Aristotelesçi *organon*'dan bu yana sadece *Logos*'a ilave bir şey olarak değil, aynı zamanda mantık formu altında "hakikat" koşuluna gönderen bir fail olarak da kendini gösterir. Eğer hakikat var olacaksa, mantıksal bir şekilde olacaktır. Kıyas ve tümdengelim formuna sıkıştırılmış şekliyle hakikatin mantıksal formülasyonu, vahiy tarzının karşısına mantığı ve tasımı yükseltmiş hususi bir tamamlayıcıyla kendini Hıristiyan öğretiye adapte eden Yahudi-Hıristiyan teolojinin saldırılarına bile dayanabilmiştir. Fikrin mantıksal olarak yeniden ifadesi, yani onun biçimi (*eidos*) Tanrı tarafından ilham edilmiştir, yoksa zorunlu olarak onun Dili tarafından değil. Tam da bu noktada bir kez daha Stoacı semiyotik kuvvet, mantık biliminde önemli bir "mutasyon"dur; onu dil üzerinde dinlenme pozisyonuna indirger: "Gösterge" (*semeion*) kavramının mucitleri olan Stoacılar –Kıbrıslı Zenon (doğumu İÖ 332), Perseus, Sphaerus, Ariston, Kleantes, Hrisippos, Tarsuslu Zeno, Babilli Diyojen, Antipatros, Panaetius, Poseidonius, Cicero, Epiktetos ve Marcus Aurelius– evrensel ufka sahip bir kozmopolitanizme yol vermek için Şehir-Devletlerin "yersiz yurtsuzlaşması"na denk düşen bir dönemde, Yunan (ve Roma) dünyasının ticarileşmesi döneminde yaşamışlardı. Gösterge, pazarlığın ya da tica-

ri faaliyetin merkezindeki "unsur" olarak ortaya çıkar. Mübadelenin hem mekanizması hem de birimi olarak kurulur. Kıyas, biçimselleştirmeye yahut kanaatlerin ve dil değişimlerinin akışının düzenlenmesine dair muğlak bir ihtiyaca cevap vermişti. Fakat gösterge, bir yandan var oluşun her alanında ve diğer yandan da dil mekanizmalarında iki katlı bir şekilde açıkça belirtilir: Kaba bir icat, Kıbrıslı Zenon'un *semeion*'u ve sonuçta dile gelen söylemin bilimi olarak *semeiotike*, *Logos*'u nesnelleştirme konusunda Stoacılara yardımcı oldu. Zira ondan, hem onu sistematize ederek hem de belli bir mesafeye koyarak bir gaye çıkardılar. "Fark"a ve "uzaklaşma"ya ilişkin bu ilk hareket, göstergeyi bir tür çift eklemlenme bağlamına gaye olarak yerleştirirken, Kristeva'nın yaptığı gibi söylemin kendisine ise kıyasın yahut mantıksal biçimselliğin bir parçası olarak ve aynı zamanda dilin (*logos*) "dışarısı"yla olan ilişki mekanizması şeklinde yerleştirir (Kristeva, 1977). Dolayısıyla Emile Brehier'in öne sürdüğü üzere, semiyotik sorun hem mantıksal hem de bilgikuramsal bir sorundur (1962: 172). Mantık düzleminde, klasik (yani Aristotelesçi) kıyas formunda Stoacıların takdim ettiği önemli bir kopuş söz konusudur: "Eğer bir kadının sütü varsa, doğurmuştur; yahut, bir kadının sütü var, dolayısıyla doğurmuş." Bu, Stoacılar'ın yerinde bir anlam olmaksızın bir tür "gösterge dizileri" olarak kavradıkları ilk tümevarım mantığıdır. Tümevarım, katı kurallara uygun olarak "terimler"le iş gören bir "çıkarımsal sistem"dir.

Bir "ispat"ın yapılanması için izlenen kuralların Stoacı analizi, tümevarım "terimler"inin "geçerliliği"nin tanıtlanmasını şart koşar. Stoacılara göre "terimler" doğrudur çünkü onlar "göstergeler"dir ve sözcük ile sözcüğün belirttiği şey arasındaki zorunlu ilişkiyi tanımlarlar. Kristeva burada, "tümevarım"ın esas manevrasını, şeyin bağlam içine "tümevarışı"nı görür (Kristeva, 1978: 274). Bu "semiyo-

tik" anlayış, "yapısalcı devrim"e kadar ve dilsel göstergenin "keyfiliği"ne tekabül eden ikinci bir semiyotik "mutasyon"la araya giren Saussure'ün *Cours*'una kadar hüküm sürer. Şöyle de söyleyebiliriz: Saussurecü kuvvet, göstergeyle yapılanmış iki alanın "birlik" olmasına ilişkin Stoacı problemle başa çıkma konusunda ciddi ölçüde yetersiz duruyor. Şurası doğru ki Saussure'ün kavrayışı, yani gösterenin ve gösterilenin yapılanmış referansı olarak dilbilimsel gösterge kavramsallaştırması, Stoacı *semeion* kavrayışında yoktur. Fakat içinden konuşmadaki (*logos endiathetos*) göstergenin "içkinliği"nin Stoacı "devri" yahut Platonik anlamıyla İdea, iki terimin "birlik"ine dair bir düzenlenişe varacak şekilde Kratylos'da gelişirken, nesne ve ses, konuşmadan ayrışan dilin Saussurecü biçimselleştirmesiyle birbirlerinden çözülürler. Çağdaş dilbilimde yalnızca Louis Hjelmslev'in dilbilimsel ampirizmi, dildeki "anlatımcılık"a (yani bir terimin, nesneyi söze dökerek başka bir terimi ifade etmesine) ilişkin özgün Stoacı problemi içerir. Eğer modern yapısalcı dilbilimde gösterge, konuşmanın dilden ödünç aldığı "terim"se, Stoacı-Hjelmslevci anlayıştaki Jacques Lacan'ın kesin formülüne göre gösterge de hem konuşma hem de nesneleştirme düzlemlerine aittir. Bu, "yorumlama" ya da "çevirme" olanağına ilişkin ilk formülleştirmedir ki Latincede köken olarak *interpres*'ten türemiştir; iki terim arasında bir vasıtaya, bir "aracı"ya, bir "ortam"a ya da çöpçatana ilişkindir. Bu, ekonominin ticarileştiği ve medeniyetin kozmopolitleştiği bir çağda yaşamış Stoacılar için gerçekten de karakteristiktir: Yunan dilinden Latinceye geçişin yahut "barbar" dillerden Yunan ve Latin dillerine çeşitli geçişlerin önemli bir anı ve de tam tersi. Bir kez daha kanaat, papazları ve arabuluculara Stoacılar olan *interpres* düzleminde, yani "filoloji"de oluşur. Stoacıların başlattığı neşeli hareket, "çevirme"nin totalize edici, sistematik ve bilimsel bir faili olmaya yüz tuttu ve

işin tam da merkezinde bu failin, "dünya sistemi" anlamında *sistema*'ya dönüşeceği varsayıldı.

Stoacıların "gösterge"yi keşfi, Stoacılar, Epikürçüler (atomcular) ve Skeptikler arasındaki felsefi bir tartışma bağlamında ifade bulan kanaat alanı dışında gerçekleşmedi. Demokritos'tan Epikürcülere kadar atomcu öğreti, tam da sistematik bir bütünlük fikrine itiraz içindeydi yahut "dünya sistemi"ni bütünlüğün hegemonik ilkesine başvurmadan düşünmeye girişiyordu. Atomcuların "madde"si, sonsuz sayıdaki "atomlar"ın birbirlerinden sonsuzca ayrışmış oyunlarından oluşuyordu ve ifade düzleminde *simulacra*'nın sonsuz çeşitliliği dilin eklemlenişlerini oluşturuyordu. Kristeva'nın da gösterdiği üzere, düzyazı şeklinde de olsa şiirler yazan Empodekles'te ve Lukretius'ta dilin "şiirleştirilmesi", Helenistik ve Roma döneminin "öteki postmodernistleri" için herhangi bir sistematik "anlamlandırma" birimini ele veren bu dinamik sonsuzluğa denk düşüyor. *Clinamen* de, yani bireysel atomların takip ettiği izleklerde "en küçük sapma"ya temellenen sonsuz bir çeşitlenme ilkesi de, bir *simulacra* dünyasını, anlamlardaki hafif sapmalar dünyasını şekillendiren dilbilimsel ifadenin *clinamen*'ine denk düşüyor. Şayet tarihte ilk büyük "dilbilimsel dönüş"ün ilk veçhesini kuran Stoacılarsa, diğer bir veçhesini kuran da *simulacra*'nın atomcu "şebeke"sidir.

Bu bağlamda, mesele "kanaatin yapısı"nın dilbilimsel eklemlenişe bağlı olması değildir; aynı zamanda "semiyotik rejimler"in –Stoacı, Atomcu ve Platonik olanların– şekil alması da kanaat alanında dilin bir "topografi"sinin sistemleştirilmesinden yola çıkılarak geliştirilmesidir. Tartışma hâlâ sürüyor çünkü "kanaat çağı", Batı Düşünce tarihiyle el ele gidiyor.

Diğer yandan ise Stoacı kuvvet, "bileşik", "şartlı" ve "ayrık" önermeler içeren *sunemmenon*'un, yani belli bir söylemin dayattığı ilişkiler üzerinden ve zorunlu olarak tümeva-

rımsal kalıplar tarafından eklemlenen dil sayesinde kaosu düzenleyerek, "maddi dünya"nın ve de *simulacra*'nın sonsuzca çeşitlenmesini ortadan kaldırmak zorundaydı.

"Kanaat"in ilk etapta Stoacı *semeiotike* formundaki dilbilimsel eklemlenişten türevle oluşturulduğunu söylemiştik. Dolayısıyla Stoacı semiyotiğin yapısı, *doxa*'nın Platon'da büyüyle ilişkilendirilmesinden önerme yapısının radikalleştirilmesine doğru değişmiş olan "kanaatin sonunun gelmesi" problemiyle ilişkilidir. Büyüyle ilişkilendirme "temsil" öğretisi düzleminde başlar. Bir temsil, duyumsamalardan bağımsız olduğu için hatalardan da "muaf"tır. Bilgi kuramına Stoacı bir takdim olan "*katalepsis* [kavrayış] öğretisi", anlamlardaki (kafadaki) nesnenin durağan bir Özne'nin zihinsel yaşamına doğrudan "nakşedilmesi"nden geçişi garanti eder. Bu bağlamda Stoacılar, dil kuramı içinde ilk akılcılar olarak değerlendirilir: Nedenlerin düzeni, doğrudan doğruya şeylerin düzenini yansıtır. Diocles Magnes de şunu iddia eder: "Öncelikle temsil ve duyumsama kuramına yer vermek gerekir çünkü diğerlerinden önce gelen kuram, yani uzlaşmaya, öyleyse kavrayışa (*katalepsis*) ve düşünceye ilişkin kuram, temsil olmaksızın sistematik olarak oluşturulamaz."[5] Temsilin bu şekilde biçimselleştirilmesi üzerinden Stoacıların sistemi, Goldschmidt tarafından formüle edildiği üzere "geçmişi ve geleceği şimdinin dünyası içinde idrak etmeye" girişir. Bu gibi tekliflerle Stoacı Bilge Adam, göstergeleri deşifre eden, kutsal bir kişi yahut "yorumlama" papazı haline gelir. Böylesi bir an ya da dönüm noktası "şartlı" önermelerden "bağlayıcı" önermelere geçişte devrededir; tıpkı Marcus Aurelius'un açıkça formüle ettiği gibi: "Şartlı önermelerden bağlayıcı önermelere mantıksal geçiş, çizgisel zamandan döngüsel bir yazgıya kozmolojik ve teolojik geçişi tasvir ediyor." Öyle görünüyor ki Bengi Dönüş'ün yeni semiyotik dü-

5 Diogenes Laertios, VII, 49, Goldschmidt, 1969: 60.

zeni, Stoacı semiyotik tarafından sağlam bir zeminde yeniden formüle ediliyor.

Bu dil çalışması üzerinden Stoacılar teolojiye, ahlaka ve fiziğe ilişkin yeni semiyotik rejimler yaratabildiler ve yeniden formüle edebildiler. Stoacı etik, var olma düzleminde Stoacı Bilge Adam'ın biteviye deneyimlediği yazgıya (sonsuzluğa) doğru bir özneleştirme anında inşa edilir. Semiyoloji düşünürleri olarak Stoacılar, yazgıya insani nitelikler vermenin temelini oluştururlar: "İnsani yazgının parçası olmayan herhangi bir şey de insanın başına gelebilir" demek, bir "kaza" ya da "mucize"nin semiyotikte bulunmadığı kadar ahlakta da bulunmadığı anlamına gelir; "evrensel doğa, senin tarafında katlanılmaz olacak hiçbir şeyi senin başına getirmez" (Guillermit et al., 1948: 53). Aynı dünya sistemi, "mikrokozmos" ile "makrokozmos" arasındaki çiftleşmenin de temelidir çünkü "Bütünlüğü tek bir anlamlandırma alanı içinde çevrelemek büyük sanatçının işidir. Bilge Adam kendi varlığında müsterihtir, Tanrı'nın asırlardır olduğu gibi."[6] Stoacı özne, Heidegger'in "öznelleştirme" dediği şeye geçiyor; örneğin içsel olanın boşaltılması, öznenin bir Kişi olarak kurulması, bir zekânın tutkulardan yoksun halde oluşturulması.

Dolayısıyla Stoacı kuvvet, özneyi kişiyle dayanışmadan uzak tutan kanaatin ilk büyük "yok oluşu"dur, zira "aktör", kendi temsiliyle birlik değildir. Fakat bu kuvvetin kendisi sadece kanaati değil, aynı zamanda "bilim"in radikal bir şekilde gelişmesine zemin hazırlayan kavramların "yaratımı" olarak "felsefe"yi de yok etmektedir. En başından beri bilimin semiyotik düzlemi kanaat yapısıyla bir dayanışma ve yakınlık gösterir zira ikisi de önermeli-mantıksal bir biçim ve anlatım varsayarlar. "Su 100 derecede kaynar" şeklindeki bilimsel bir önerme, felsefi kavramın anlatımından daha çok

6 Seneca, Ep., 53. 11.

"Napolyon Waterloo'da yenildi" tarzında basit olgusal önermeye yahut "X şuna inanıyor" benzeri yine basit bir kanaate daha yakındır. Eğer bilimsel önermeler, "fonksiyonlar" olarak gönderimlilik [kaynak gösterilebilirlik] niteliğine sahipse (ki bilimsel bir kaynak, ancak bir tür "fonksiyon" varsayıyorsa geçerli olabilir), kanaati de toplumsal içkinlik düzenine (Ducrot'nun söylemsel olmayan ön kabul ve imalarına) atfetmek gerekir.[7]

Öyleyse kanaat alanında bayağılığından yoksun olan özne, artık ne tek-bencidir ne de ampirik, yalnızca aşkındır. Bilim alanında özne "bilen özne" olarak çevrilirken "kamuoyu" alanında öznenin aşkınlığı onun "kendini ifşa etmesi"nden kimlik ilkesine çevrilir: "Bir kadın olarak ben, bütün erkeklerin yalancı olduğuna inanırım." Burada ikili bir özdeşlik oyunu var; söylemsel ön kabul düzeyinde kendini "Kadınlardan oluşan grubun bir üyesiyim" şeklinde, söylemsel olmayan ön kabul ve imalar düzeyinde ise "Bütün kadınları, erkekler hakkında açıkladığım inancıma inanmaya çağırıyorum" şeklinde ifşa eder. Kimlik sorunu, pragmatik formülü genellikle "X inanıyor ki..." ya da "... çağırıyorum" şeklinde olan kanaatin semiyotik paradigmasına temelleniyor.

Barışın mantığı

Clastres'in, Hobbesçu bir Barış anlayışının karşısına çıkardığı düşünce, sözde "evrensel" olan –siyaset, Devlet, toplumsal bağlar gibi– kurumların etnolojik incelenmelerinin yerleşmesi yönünde önemli bir moment oluşturur. Clastres'in çalışmasında "vahşi savaş hali"ne ayrılan ayrıcalıklı yerin karşı konulamaz eleştirel bir gücü var; tıpkı Barış konusun-

7 *Qu'est-ce que la philosophie?*'de Deleuze ve Guattari şunu gösterirler: Bütün önerme çeşitleri (kanaatin muhakemesi, bir olgunun öne sürülmesi yahut bilimsel bir ilkenin formüle edilmesi) bilgisel bir değer taşır ama mantık, din ve bilim birbirlerinden kanaat alanında ayrılırlar (Deleuze ve Guattari, 1991: 77-79).

da Hobbes'un argümanlarına karşı gelen Rousseau'nunkiler gibi: İnsan toplulukları yalnızca "egoist" süreçlerin bir sonucu olarak değil, aynı zamanda toplumsal entegrasyonun kökten siyasal bir aygıtı olarak da savaş haline dâhildirler. İçerdeki istikrarı yalnızca savaşın işlevine bir ayrıcalık yükleyerek sağlayan Yunan *polis*'inde olduğu gibi, "ilkel" savaşçı topluluklar iktidarın bir yerde toplaşmasından kaçınabilmenin uygun bir yolu olarak bu işleve bağlılık gösterirler. Besbelli ki böylesi bir savaş, gerçekliği ancak 20. yüzyılda oluşmuş ve savaşın değişkenlerini kör olası bir yıkım mantığına birdenbire kaydırmış "topyekûn savaş" fikrine temellenen modern savaş koşullarıyla karşılaştırılamaz. Geçmişteki bu savaş hali, içinde yıkıcı olmayan unsurun başka bir yere kanalize edilmek zorunda olduğu yeni biçimler bulmaya itildi: yüzyılımızda büyük bir alan kaplayan soğuk savaş, sosyal ve ekonomik istikrar arayışında polis devletlerin beslenmesi ve yeni ve çok daha karmaşık baskıcı aygıtların geliştirilmesi. Açıkçası İslâm'ın yükselme dönemi, özellikle (Baas rejimleri altında) Arap ülkelerinde bu yeni devlet aygıtlarının benimsenmesiyle ve İran'da sözde İslâmi Devrim'le aynı zamana rastlar. Bu aygıtlardan çok sayıda ideolojik oluşum türer: Çoğu zaman "yukarıdan devrim"e benzetilebilen bir modernlik ve laiklik, yalnızca İslâm'ın cemiyet mantığını değil, aynı zamanda Doğu'da uzun geçmişe sahip devlet geleneklerini de yok etmeyi amaçlar. Bu gelişmenin en mümtaz örneği Kemalist Türkiye Devleti'dir. İkincisi, kutsal topraklarda tabiri caizse "petrol devletleri"nin ortaya çıktığını, Sünni Şeriat'la birlikte kısmen de modern kapitalist mantığı benimsediklerini gözlemleyebiliriz. Üçüncüsü, kısmen İran devriminin yarattığı ahlaki etki, kısmen de İsrail-Arap çatışmasının daha derin siyasal etkisi altında son dönemde ortaya çıkan İslâmcı hareketler: Bunlar, İslâmi geleneğin esaslarından kopuş içinde irticai ideolojilerin yayıl-

dığı bölgede uluslararası mahiyeti olan sıkıntılı bir duruma uyarlandılar.

Bu çalışmanın derdi, geleneksel ve modern toplumların "semiyotik düzenleri"ni deşifre edebilecek olası ileri çalışmaların kuramsal bir taslağını sunmak; bunu da birer gerçeklik düzenleri olarak "modernlik"in ya da "kapitalizm"in yaslanmak zorunda oldukları güçler bakımından dışında kalmadıkları semantik rejimlerin kurulmasına özel bir referansla yapmaktır. Ben "semiyotik düzen"i, bu deşifre etme pratiğinin (hermenötik bir aracın) hem bir aleti hem de bir yöntemi olarak tarif etme eğilimindeyim; ama aynı zamanda toplumsal yapılar, kurumlar, sosyal oluşumlar ve dünya görüşleri gibi yahut somut örnekler halinde kapitalizm, iş, din, aile ayarları, eğitim, zihniyet yapıları, medya vb. gibi içkin yapılar olarak da.

Kolektif olarak kabul edilmiş ve kökleri "toplumsal" zeminde olan "varsayımları" görünür kılmayı denediğimizde –dil üzerine çalışmayı, William Labov'un dediği gibi kendi "toplumsal bağlam"ı içinde yapma ya da aynı sorunun başka bir yüzü olarak, "toplumsal"ı dil olarak ve dil üzerinden kurulması şeklinde anlama durumunda– bir "semiyotik düzen", "söylemsel olmayan" yapıda da olabilir. Böylesi bir "semiyotik düzen" örneği olarak aldığım "Huzur Söylemi" bize, bir taraftan "kanaat"in ve kapitalizmin, dinsel modernliğin yahut kapitalist pazar durumunun yapılarını, diğer taraftan da bunlar arasındaki ilişkileri ve eklemlenişleri keşfetme –açığa çıkarma– imkânı veriyor.

"Huzur Söylemi", ki şimdiki biçimiyle "göçebe", "epik" ya da (madem ki bugün "soylu vahşi" kabulünden çok uzaktayız) "savaşçı" gibi başka semiyotik sistemlerle uyumsuzdur, Huzur'a ilişkin tefekkürün, iletişimin ve etkinin gerçek olanaklarına dair "buyruk sözcükler"i sözdizim düzleminde koordine eder ve de kodlar ki tüm bunlar ekonomi,

din, siyaset gibi her kolektif rejimin bir dizi başarılı semiyotik düzenlemeyle kendi sahasına uydurduğu bir Huzur/Barış halini gerektirir. Bu bir taraftan "çoktan orada"dır, bir "ön kabul"dür zira semiyotik olarak söylemin dışındadır. Zira sosyalizmin beklenen çöküşünden sonraki "çelişkiler"den kendini virtüel olarak azade eden modern kapitalizmin, modern aile yaşamının, onun mimari formlarının (modern Bauhaus projesinden farklı göstergelerin düzenlenişleriyle de olsa psikanaliz, bir tür ailesel kurala uygunluktur) ve medyatik kanaatin (buyruk sözcüklerin dolaşımı ve bilginin merkezileşmesi) koşullarını kodlayan semiyotik bir rejim olduğu sürece, söylemsel-olmayan bir nitelik söz konusudur. Donmuş bir "soğuk savaş" döneminde yahut şimdilerde Körfez Savaşı'nda tanık olunduğu gibi "elektronik savaş"ın belirsizlik çağında "Huzur"a, yaşamın bir ön gerekliliği olarak hâlâ ziyadesiyle vurgu yapılıyor. Eğilimleri ve özellikleri henüz bilinmeyen "Yeni Düzen" de kesinlikle pazar mübadelesi, kanaat ve iletişim şeklinde üç organik rejimin gerekliliklerine en iyi şekilde adapte edilebilecek bir "Huzur"un düzeni olurdu. Dolayısıyla sosyolojik incelemenin üç düzlemi, Huzur Söylemi'nin incelenmesi noktasında birbirleriyle ilişkilidir: Diller sosyolojisi, iletişim sosyolojisi ve iktisat sosyolojisi.

Dil sosyolojisini iktisada upuygun bir şekilde bağlayan en "ampirik" çalışma, Jean-Pierre Faye'in *Langages Totalitaires*'idir ki burada "konuşmaların düzeni", Nazizm'in yükselişine kadar Weimar Cumhuriyeti'nin siyasal-dilsel alanında "ekonominin düzeni"yle bir ardışıklık ilişkisi içinde ele alınır (Faye, 1972). Yazar burada bir "tarih"i takip eder, yani Üçüncü İmparatorluk'un hem ekonomik yapılarının (yani o ünlü "Schacht Deneyi" üzerinde güçlü "büyücü iddiaları"yla faşist rejim alanını şekillendiren "buyruk sözcükler"in yapılarının) hem de siyasi yapılarının evriminin bir "anlatısı"nı

izler. Hemen girişte Faye kendini çok daha net biçimde açıklar; bir "anlatı" kuramı ortaya koyar ve dilin "hileciliği"nin altını çizer: Kuram, tarihsel olaylardan ve tarihsel eylemlerden oluşan iki diziyi tanımlamaya yönelik, tarihteki anlatıların istilasına temellenir. Faye bizi şu gerçeği görmeye davet ediyor: Tarih, bir anlatıdan, "bildiren bir dil"den başka bir şey değildir (Faye, 1972: 3). Fakat iki dizinin karıştığı, birbirine girdiği ve tarihin sıradan işleyişini tümüyle farklı bir düzleme kaydırdığı yerlerde görülen belli anlatılar vardır. Pragmatik düşünür J. L. Austin, "iş gören bir sözcük söyleyiş kazanır" diyecektir (Austin, 1966). Ya da bir kez daha Stoacı bir düşünür, eylemin içeriği söyleyişte yatıyor diyecektir.

ARKAİZMİN VE KAPİTALİZMİN SEMBOLİK YAPILARI

Kullanım ve mübadele değerinin ötesinde

Arkeolog Lorna Marshall, Kalahari'de yaşayan Buşman'lara New York yapımı basit, her biri farklı büyüklükte ve biçimde bazı incik boncuk ve deniz kabukları hediye etmeye karar verir. Birkaç yıl sonra bunların çeşitli amaçlar için "kullanılıyor" olduğunu, hatta o topluluğun en uzak akrabaları tarafından süs olarak takıldığını şaşkınlıkla fark eder: Kabuklar yaygınlaşmıştır, onları temellük etmek için saklamaya yönelik tüm gayretlerin ötesinde, topluluğun kendi içinde ve akraba grupları arasında dolaşıma sokulmuştur.

Burada bizim için ilginç olan, Lorna Marshall'ın kendisinin de belirttiği gibi, bu hediyelerin dolaşım yapısının, basit bir bağışlayan ve alan ilişkisinin vardığı yerin çok daha ötesinde bir tür yayılma ve dağıtım sistemini ifade etmesidir. Hediyelerin dolaşımı bireysel bir düzlemde, yani yalnızca tek tek bireyler ve sınırları belli akraba grupları arasında gerçekleşmez; aksine topluluk temelinde tanımlanmış ve işaretlenmiştir. Bu gözlemden çok önceleri Marcel Mauss, *Es-*

sai sur le Don (Hediye Üzerine Deneme) isimli kitabında, hediye alıp vermenin bu toptan karakterini vurgulamıştı; ona göre hediyenin ait olduğu alanın ekonomik bir alan olduğunu düşünmek ve *judicium nexus* [yargılama bağlantıları] ile siyasal mükafatları ayrı ayrı ele almak kolaycılıktı; daha ziyade, bütün bu alanların sürece dahil olduğunu söylüyordu. Bir diğer deyişle hediye siyasal, hukuki ve ekonomik boyutlarının birbirinden kolayca ayrıştırılamadığı bir "toptan toplumsal olgu"ydu.

Her ne kadar tartışmalı olsa da "Batı Pasifik'in Argonotları" isimli çalışmasında Malinowski benzer bir gözlem aktarır ve bunu yalnızca küçük bir kabileyi değil en geniş ölçekte Batı Pasifik bölgesinde yaşayan bir sürü topluluğu da bağlayan "Kula mübadelesi" dediği şeyle bağlantılı olarak yapar. Malinowski'nin gözlemlediğine göre Trobriand bölgesinde yaşayan insanlar, *soulava* ve *mwali* dedikleri kolye ve bilezikleri, kimi zaman 1000 kilometre uzaklıktaki adalarda yaşayan bireysel ortaklarıyla açıktan mübadele etmek için bazen zor koşullar altında birkaç ay süren uzun deniz seferlerine çıkarlar. Seferler sırasında gemiler el işleriyle olduğu kadar başka mübadele eşyaları, yer elmaları ve tahılla da doldurulur ama tamamlanması kahramanca görülen bu yolculuğun yorumlanması, gidip gelinen mesafelerin büyüklüğüyle engellenmiştir zira Malinowski'nin gözünde 1000 kilometre yol gitmek, bazı eşyaları diğerleriyle takas etmek gibi saçma bir şeyden daha fazlası demekti; sefer özünde "ekonomik" değildi.

Fakat belli düzeyleri varsa da bizim ekonomiyi, siyaseti ve toplumu anlamak için geliştirdiğimiz kavramlarla açıklanamayan bu çok yönlü fenomenin özünün ne olduğunu açıklamaya yönelik her girişim, bunu indirgeyici bir muhakemeyle yaptığı sürece başarısız olmuştur. Bu gözlemlere dayanarak hediyenin "toptan toplumsal olgu"su, bizim "genel-

leştirilmiş mübadele" dediğimiz ve "mübadele değeri" baskın olmasa da sembolik yapılar düzleminde tanımladığımız şeyle zıtlık içinde olabilir ki bu sembolik yapılar sözüm ona "ilkel" toplumlara, aynı zamanda "şeyler" olan toplumsal beden ve bireyler de dâhil her şeyin yerli yerinde, kendi konumunda durmak zorunda olduğu doğa ile kendi topraklarının birliğini de belirtir. Topluluğun cansız olduğu kadar canlı olan "şeyler"i de ilişkilendirdiği sözüm ona "ilkel yasalar"ın topluluğun/arazinin ayrılmaz bir parçası olduğu birçok örnek var. Bu örneklerde insanlar şeylerin parçası olduğu kadar, şeyler de insanların parçası olarak muamele görür. Roma Medeni Hukuku'nda "kişi" yasasının vurguladığı üzere, *patria potestas*'ın (*pederşahi güç*) yetkisi altında araçlar, hayvanlar, evler, mallar ve diğer şeyler "yetki"ye aynı ölçüde tabidir ve bu noktada nesneler ve oğullar yahut eşler ve köle ya da hizmetçiler arasında ilkesel bir fark yoktur. Aile ve kabilelerin (daha "ilkel" toplumlar bağlamında) bir parçası olarak şeyler, bizzat topluluğun yaşamını sürdürebilmesinin unsurlarıdırlar: Bu yüzden Lévi-Strauss ("genelleştirilmiş mübadele" dediği) mübadele şemalarını şeylerin mübadelesini, kadınların dolaşımını ve dilin sembolik kullanımı üzerinden dönen bir iletişimi yönettiği farz edilen "sembolik yapılar" temelinde yeniden oluşturabilmiştir. Bütün bunlar, dilin yasalarına riayet eden "mübadele sistemleri" olarak kabul edilir (Lévi-Strauss, 1967, Bölüm 2).

Bu noktada "sembolik" ve "gerçek" kavramlarının aşağıda yer alan aşırı genelleştirilmiş iddiaya bu şekilde aktarılmasını açıklamak gerekir. İlkel topluluğun arazisine topluluğun inançlarıyla "ruh verilmiş" muamelesi yapmak şart değil ama arazi ve o arazinin üzerinde yaşayanların (ki akraba ve hısım ilişkileriyle tanımlanırlar) farklılaşmamış birliğinin hiç de zorunlu olmadan "soylu vahşiler"e ilişkin mitler içerdiğini düşünmek gerekiyor. Mübadelenin "sembo-

lik yapısı"nı saf ama boş bir "biçim" olarak kabul eden Lévi-Strauss'un yorumunun tersine Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *L'Anti-Oedipe* isimli eserlerinde öne sürdükleri üzere, şeyleri ve değerli nesneleri bir "arzulama üretimi"nin yasalarına riayet etmeleri üzerinden yeniden anlamak da mümkün. *L'Introduction Générale à la Critique de l'Economie Politique* [Politik Ekonominin Eleştirisine Genel Bir Giriş] isimli çalışmasıyla Godelier'den bu yana bizim farkında olmamız gereken bir gerçek var: Batılı dünyanın gelişim seyri "biricik" bir fenomendir; ilkel topluluk yaşamının "üretici güçlerin kodlanması" temelinde dâhil edildiği "yerli yurtlu makine"yi bozmaya ve etkisiz kılmaya varmıştır (Deleuze ve Guattari, 1972: 166). Dolayısıyla Kula mübadelesi, "kullanım değeri" ya da "mübadele değeri" yasalarına uymayan bir "mübadele" biçimi olarak kabul edilemez; bilakis sembolik de gerçek manada (ki fiziki nesneler, yer yurt ve de topluluğun komünal bütünlüğünün sınırlamaları altında bu ikisi arasında net ayrımlar yoktur) bir "üretim" olarak kabul edilebilir. Fakat "yarar ilkesi"nin olmaması (zira "ilkeller" bizim "fayda-mübadele-üretim-tüketim" şeklindeki zincir kategorilerimizle değil, sahip oldukları üretici kuvvetlerden ve de etkinliklerden ayrıştırılamayacak "arzu"larıyla yönetilirlerdi) akraba temelli toplumların "yerli yurtlu makine"sinin kökenlerinde "mübadele"nin değil de "hediye" ve de "hırsızlık"ın yattığı anlamına gelir. Etnologların ve Fustel de Coulanges'ın geçtiğimiz yüzyılda kaleme aldığı *La Cité Antique*'de (*Antik Kent*) tasvir ettiği üzere "kadın mübadelesi"nin en erken ve en ilkel biçimleri tam bir "mübadele" biçimi almıyor da, sanki bir aileden diğerine hisse gibi verilen "hırsızlık" ya da "hediye" olarak kabul ediliyordu (1922: 83-8). "Ekonomik" mübadele bağlamının da benzer bir temelde ve eş anlamda formüle edildiğine inanmak için çok fazla örnek var. Fakat "şeyler"in, "birbiri-

ne denk olanların mübadelesi" şeklinde dolaşıma girmeden, "hediye" yahut "hırsızlık" biçimini almasını zorunlu kılan nedir? Bu, "ilkel mübadele"nin doğasından ötürü, yani ilkel ve komünal işlerin ürünleri "mübadele edildiği"nde oluşan halden ötürü değil, (kelimenin gerçek anlamıyla) Arazi'nin doğasına, ortak olan şeye, mülkiyete, yani ilkel topluluğun esasen bölünmez olan ama gerçekte bölünmüş "Zemin"ine ilişkindi.

Lewis Mumford'un ortaya koyduğu üzere "yerli yurtlu makine", bütün topluluk orayla sınırlandırıldığı ve oraya yerleştirildiği için, bir "mega makine" olarak kabul edilen "ilk toplum biçimi"ydi (Mumford, 1966). Bu "mega makine" bir faaliyeti yahut ortak bir uğraşı sürdürmek, bir iş yapmak, şeyler yahut insanlar üretebilmek ve elbette sosyal makinenin hem birimlerini hem de bir bütün olarak kendisini yeniden üretebilmek için her biri "özelleşmiş işlev"e sahip ve "insanın kontrolü" altında çalışan somut unsurların bir kombinasyonu olarak anlaşıldı (Mumford, 1966). Dolayısıyla toplumsal makine, Deleuze ve Guattari'nin vurguladığı gibi hiçbir "metaforik anlam"ı olmaksızın kendi unsurları içinde özelleşmiş, kompakt bir şeydi. Yoksa, üretilen "şeyler" kadar onun bütün parçaları da makinenin ayrılmaz parçalarıysa, tam manasıyla bir "mübadele" bu "mega makine"ye nasıl eklemlenmelidir? Onların (tek bir "şey"in bile) üretici makineden dışlanmasından daha sıkıntılı bir şey olamazdı.

Öyleyse bu üretici toplumsal makinenin, toplumsal bedenin parçaları olarak "ilkel, yerli yurtlu makinenin içindeki" bütün her şeyin, sembollerin, hareketlerin "akışlarını" kodlaması gerekiyordu: Kadınların, erkeklerin ve çocukların akışı (doğum, ölüm, evlilik ve iş), "sürülerin" akışı, hatta topluluğun "demografik durumu"nu sınırlamak adına "sperm" akışı (daha sonra Deleuze'ün vereceği bir örnek),

kısacası her şeyin ve evrenin akışı. Mauss ve Durkheim'ın "İlkel Sınıflandırma Sistemleri"nde tanıtladığı üzere bu kodlama, en başından beri bir tür "kozmik dünya"ydı ve her yeni nesne, zorunlu olmamakla birlikte belli bir "asimilasyon" sayesinde buraya eklemlenmek, dahil olmak durumundaydı. Yakın tarihte de kolonici "misyonerlerin", amaçları o koloniyi Hıristiyanlığa çekip soğurmakken, kendi pratiklerinde "rahip" ve "büyücü", yani tümüyle "meşru" kabul edildiklerini gösteren çok sayıda örnek var. "İlkellerin" tarafındaysa Hıristiyanlığı, diğer yerli "Şamanist" yöntemler arasında safi bir "büyü" işlemi olarak kabul etmeye yönelik hareketli ama başarısız bir girişim söz konusuydu.

Daha çarpıcı olan örnek ise, hem kişisel hem de topluluğa ait "zaman akışı"nın kodlanması için olduğu öne sürülen ritüellerdir ve bunlara Van Gennep, harika çalışmasında "Geçiş Ayinleri" demiştir. Bireyler için bir dizi "ritüel", bireysel geçmişin önünü kesmek adına, yani toplumsal makinenin zaman üzerinden oluşan kimliğini, komünal bir "şu andalık"ı güvenceye almak adına yine komünal olarak gerçekleştirilirdi. Komünal makinenin birlik bütünlüğü, alttoplulukların oluşturulması üzerinden "kardeşlik" ayrımının bir simülasyonuyla korunurdu (Trobriand'da ve Iban gibi diğer topluluklarda görülebilen uzunlamasına yapılmış bekâr evleri). Jacques Lacan'ın (1982: V) gözlemlediği üzere bir "kardeşlik"in, "komünal alt-grup" olarak kendini "kısmen" o topluluktan koparması ancak "ayrışma"yla, "mutlak ya da simüle bir ayrılık"la mümkündü. Van Gennep'in "ayrılık ayinleri" dediği bu ayrım ve geçiş ayini "öznenin yaşamının yeniden kodlanması"na yönelik işlemlerden oluşur; çocukluktan yetişkinliğe yahut evlilik hayatına geçişi belirleyen yaşam döngülerini kateder. Önemli olan şudur: Marshall Sahlins'in *Taş Devri Ekonomisi* isimli eserinde gözlemlediği üzere bekâr evleri, aileler ya da çalışma takımları şeklin-

deki ayrışmaları da içeren bütün "ayrışmalar"ın yeni oluşan grupların komünal makineye yeniden entegre edilebilmeleri için bir "ritüel" şeklinde gerçekleşmesi hedeflenmelidir: Toplumsal makinenin yerli yurtlu olması, bireyler üzerinden mümkündür; geçiş ayinleri sırasında bir birey bazı yerlerde güçlü bir şekilde savunulurken bazı yerlerde de yerleşik olmak adına sınırlandırılır. Bu yüzden "ayrışma", "topluluktan bir ayrılık" düzleminde gerçek bir ayrışma değildir; aksine bireylerin, köy topluluğuna ve onun "Zemin"deki fiziksel birliğe zarar verebilecek "tehlikeli" akışlarını etkisiz kılan bütünleştirici bir işlemdir.

Meyer Fortes'in şöyle bir gözlemi var: "Sorun kadınların dolaşımda olması değil çünkü kadınlar kendileri dolaşıyorlar. Bir kadın başkaları tarafından zorunlu olarak kullanılmıyor ya da sınırlandırılmıyor; kişinin sahip olduğu haklar daha ziyade henüz döl iken sabitleniyor" (Fortes, 1966: 43). Dolayısıyla "mübadele edilen nesne" öyle kolay tanımlanamıyor çünkü ilkel toplumsal makine "şeylerin ve varlıkların" dolaşımına, mübadelesine ve de akışına tam manasıyla uygun tasarlanmış değil. Toplumun "gömülmüşlüğü", onun "mübadele temelinde kavranması"nın gerektirdiği sınırların ihlal edilip aşılmasına müsaade etmiyor. Diğer yandan Deleuze "ilkel toplumsal makine"nin şeyleri işaretlemeye ve kaydını tutmaya dair bir ortam olduğunu, komünal yaşamın çeşitli boyutlarının işin doğalında kodlanan bağlaşımlarından gelişigüzel bir dışlanıştan geriye bir şey kalmadığını öne sürüyor. Bu demek değildir ki "ilkel toplum", zamanın değişmez bakiyesinde "donuk" haldedir. Onların da kendilerine ait bir tarihi var ve bu tarih, hiç de güdüsel olmayan, yani yaşam koşullarına "duyarsız" kalmayan "bilinçdışı" bir tarih olduğu kadar, anlatıya da dayanan bir tarihtir. Sürekli bir kontrol ve denge mücadelesi söz konusudur ve bunun üzerinden yerli yurtlu makine, zengin-

liğin dağıtılması, kadınların dolaşımı ve şeylerin mübadelesi yeniden entegre edilir. Akraba gruplar, her türden akışı temellendiren formülasyonlardır. Söz konusu olan, mübadelenin aksine komünal bir benimseyiş ve kullanımdır zira mübadele edebilir olmak, bireysel temelde mübadele edilebilecek şeyler üzerinden bir "sahiplik" varsayar. "İlkel birey", şeyler üzerinde kontrol sahibi ve de yatırım yapma hakkı olan "özne" değil çünkü "bireysel organlar"a komünal temelde yatırımların yapıldığı ritüeller var; geçiş ayinleriyle başlangıç yaşayan ve "duyu organları yahut anatomik kısımlar gibi bedenin parçalarından oluşan" toplumlar (bekâr, hatta evli gruplar) var; bunlar görmeme ya da konuşmama gibi sert bir dizi yasakla kuşatılmışlar; tüm bunlar, kolektif bir şekilde yatırım yapılmış, benimsenmiş ve de paylaşılmış bir organın hazzına işaret ederler. Genellikle Lévi-Strauss, (organsız bedeni ele aldığı ve "ayrık" bedene dair Çin ve Kuzey-Batı Kıyısı'ndaki ikonografik veriyi incelediği) *Yapısal Antropoloji*'nin son bölümünde açıkladığı "kısmi nesne-organ" tartışmasıyla, bireyin "kendi bedenini, hatta kendi organlarını bile şahsi/özel bir temelde tasarruf etmediği"ni ortaya çıkarıyor. Bir Gourmanche hikâyesinde şöyle bir şey vurgulanır: "Ağız öldüğünde, cenazelerde [bu iş için] kimin görevlendirileceği konusunda bedenin diğer organlarına danışmak gerekir..." Diğer taraftaysa insan bedenine modern zamanda gerçekleşen yeniden yatırım, "insan bedeninin özelleştirilmesi"ne, beden ve ruh birlikteliği ilkesinin yahut "kişi"nin ondan ayrılamaz gerçekliğinin ortadan kalkmasına meyletti. Babadan gelen "aile kompleksi" oluşturulduğu sürece yahut organlar ve onların "fallik yönetimi" çekirdek aile ilişkileri içinde, yani Jacques Lacan ve Gilles Deleuze'ün Ödipus olduğunu iddia ettikleri yönetim içinde yeniden şekillendikleri sürece *fallus*, yalnızca bir "gösteren" olarak düzenlendi.

Sınırlı bir bağlamda da olsa anlayabildiğimiz kadarıyla "mübadele" ve "şeyler", "yerli yurtlu mega-makineler"in altında var olmazlar ve topluluğun "karşısında" yahut "dışında" onlar üzerinde tasarrufta bulunan yahut onlara yatırım yapan bir "kişi" yoktur. Dolayısıyla Kula gizemi, gizemli değil ve "mübadele"nin kapsamını karmaşık hale getirmiyor; bilakis bu, bireylerin kendi "yer"lerini yeniden düzenlemeleri için "hediye verme ve alma"yı sağlayan sıkı kodlamaları ve stratejileri gösteriyor. Zira söz konusu "yerler" de sürekli değişimler oyunuyla, yani yatırımlarla ve bütünleyici yeniden-yatırımların üst-kodladığı yatırım çözülmeleriyle az ya da çok komünal olan etkileşimler içinde oluşan alt bölümlerdir. Amerika yerlilerinin ünlü "potlaç"ı, "şef"in (ve aynı zamanda topluluğun) "onur"una yatırım yapar ve "hediye"nin, "sorumluluk"un, "beklenti"nin, "tahmin etme"nin sınırlarını temsil eder; bugün bize göre mübadelenin ve "pazar durumu"nun temeli olan "yarar"la bir ilgisi yoktur (ki her şeyin israf edilmesinin yarar ilkesinin bütün sınırlarını ihlal ettiği ortadaysa, yararın da bugün hiçbir anlamı kalmamıştır.) Mükemmel bir "toptan toplumsal olgu" olan hediye, kolektif toplumsal bedenden ve toplumsal makinenin yer yurdundan bir çeşit "hırsızlık"tı (bu noktada toplumsal makineler için şöyle bir örnek vermek mümkün: "Doğal" nesneler olarak taşlara ve odunlara, diğer gruplar tarafından ancak her ikisi de toplumsal bütünlüğün "sınır aşımı" anlamına gelen "hediye" ya da "hırsızlık" yollarıyla el koyulabilirdi.) Dolayısıyla Kula kodlaması, mübadele edilecek "nesne"yle birlikte bireyin ve topluluğun "onur"una da yatırım yapmak zorundaydı: *soulava* ve *mwali*. Sistem, bütün "yaratıcılık" şanslarını hediye vericilere ve hediye bekleyenlere bahşetmişti; bu, "oyuncular"ın mevki ve konumunun mütemadiyen değiştiği her yeni "hediyeleşme" edimin-de yeniden tanımlanan bir çevrimdi. Aynı zamanda da özne-

lerin siyasal, ekonomik ve toplumsal konumlarının sürekli bir değişimi üzerinden şeylerin "akış"ını üst-kodlayan mübadeleye bir meydan okuma anlamına geliyordu.

Öyleyse "mübadele" tam anlamıyla devlet öncesi toplumlara gönderme yapmıyor çünkü "kullanım değeri" ve "yarar" ilkesine temellenen "denk şeylerin mübadelesi" formundaki "zenginliğin akışı", Engels'in vurguladığı üzere "insanları değil yeri yurdu alt bölümlere ayıran" Devlete dayanıyor (Engels, 1981: 56). Devletin bu hareketiyle yer yurt keyfi bir şekilde alt bölümlere ayrıldı ve "topluluk", "daha yüksek" bir şeyin, bir tür "sahte yerli yurtlu" keyfi kodlamanın dayattığı üst-belirlenime itaat etmek zorundaydı. Hiç de "doğal" olmayan, aksine "yararcı" ve de "mübadeleci" olan "mesken" problemi, ancak eski, toplumsal "mega makine"yi iptal eden ya da ikincilleştiren ve onun "akrabalık"a ilişkin yahut şeylerin, akışların, organların ve toplumsala ait üretici kapasitelerin komünal kullanımına ve bunlara olan yatırıma ilişkin eski yapılarını bozan Devlet idaresinin işin içine sokulmasından sonra mümkün hale geldi. Devlet idaresinin despotik makinesi eski topluluğu dönüştürdü; onu zaman zaman bu despotik otorite altında "köle toplulukları" şeklinde yahut eski ayrıştırma sistemlerinin (akrabalık, kan bağları ve yakınlık ilişkileri gibi) araçlarıyla artık kontrol edilemez "ordu makineleri" şeklinde yeniden örgütlenen ayırıcı "sürüler" haline getirdi. Mübadeleyi, hatta toplulukların akışını dahi sağlayan yeni yerli yurtlu makine, Devlet tarafından inşa edildi ve bu makinenin parçaları, eski komünal makinelerin boşluğuyla değil, Devlet'in dayattığı "mesken yükümlülükleri"yle kontrol edilecekti. Örneğin Helenistik dönemde siyasal yaşamın bütün bir ufku olan Kent Devlet'in düşüşü, malların kontrol edilemeyen akış ve dolaşımlarının, bir mübadele sisteminin ve market kategorilerinin bariz sonucuydu ki bu sistem üzerinden (sıradan yurt-

taşlardan farklı olarak) ticaret sınıfları, Kent Devletlerin siyasi yapılarınca kontrol edilmeyen "ticaret yolları"nı kontrol etmişti. Diğer bir deyişle Devlet ancak, ilkel yerli yurtlu makine şeylerin mübadelesi, üretimi ve akışına ilişkin kodlama üzerinde sıkı denetimini kaybettiği o "eşik"ten sonra tesis edildi. *Polis*'in "özgürlük"e ve "yurttaşlık"a ilişkin içsel yapılarından katı bir şekilde dışlanmış olan ticaret sınıfları, köy topluluklarının olduğu kadar Kent Devletlerin de "temel ihtiyaçları" üzerindeki denetimi, o "despotik" otoriteyle, Devlet aygıtıyla yahut işte Büyük İskender'le iş birliği yaparak kazandılar. Dolayısıyla piyasa evresine geçiş, İmparatorluklar yahut (modern kapitalizm koşullarında) Dünya Piyasaları içinde ve "piyasa ilkesi"yle, yani mümkün her şeyin metalaştırılmasıyla, eski toplulukların mübadele kodları üzerinde kontrolden yoksun kalmalarına yol açacak şekilde bombardımana tutulmasıyla oldu. Tarihi "sınıf" kavramıyla okuduğumuz ölçüde söz konusu sınıfların, "kod çözülmesi" şeklinde içkin bir hareketin ürünleri olarak düşünülmesi gerekir, yani katı bir şekilde kodlanmış "kast sistemleri" ve "kölelik rejimleri"nin tersi şeklinde. Zira bu sistemlerde söz gelimi kölelik statüsü kolay kolay sorgulanmaz, meydan okunamaz. Mübadele yapılarıyla toplumsal bedenin temellük edilmesi ancak, bireylerin ihvanın olası temellerini kurmaya yönelik "ayrıştırılması" üzerinden gerçekleşmişti (hatırlayın; Hıristiyan "kozmik" kardeşliği ilk önce köleler aracılığıyla genişleyerek hayata geçmişti ve bu "kast" kategorilerine yahut "yasal" kölelik istidatlarına meydan okumuştu) ve ayrıca bunlar, ister kent devletler ister köy toplulukları olsun eski toplulukların, "hediye" ya da "Kula seferi" temelinde kategorize edilemeyecek şekilde genişlemiş "dünya" üzerinde kontrollerini kaybetmelerini talep etmişlerdi. Trobriand denizcilerini Argonot yerine koymak belki mümkün olabilirdi ama onlar, İstilacılar gibi ya da modern za-

manların "değer ve mübadele yasası"nın taşıyıcıları tüccarlarımız gibi "seferîler" asla değildiler.

Tekniğin imajı

"Les dieux" [Tanrılar] başlıklı yazısında Alain, "insanın resmini çizen, ölçektir" der. Estetik deneyimin bir parçası olarak estetik nesne, insan bedeni için yapılır ve "insanın onu kullanmasını ısrarla talep eder" (Dufrenne, 1953: 567). Yapılmış şeyin, yani estetiğin nesnesinin organizmayı incelemesi, André Leroi-Gourhan tarafından bilhassa "enstrüman" olarak gösterilir (Leroi-Gourhan, 1965, II; 129-137). "Alet"in ilkel formları, organik işleticiye sıkı sıkıya bağlıdır. Her şeyden önce teknik çevre, *a priori* boyutları kanaat, kaygı, kavrayış, devinim, vs. olan bir uzamdı. Friedmann'ın *Endüstriyel Makineciliğin İnsanî Sorunları* isimli ilginç kitabında işaret edildiği üzere organik olanın teknik olana yeniden dâhil edilmesi, son zamanların en heyecanlı sorunlarından biridir. Bugün, "imajlar" ya da *simulacra* sorunlarıyla hiçbir ilgisi olmayan bu ihtiyacı deneyimlemekten oldukça uzağız. Fakat Georges Canguilhem'in Friedmann'ın kitabına dair bir yorumu meselenin önemini gösteriyor ve kendini Alain'in görüşüne sunuyor: Teknik olanın insan figürüne yeniden adapte edilmesi için yeni bir teknolojiye ihtiyaç vardır ve "Friedmann'a bu teknik, tümüyle ampirik işlemlerin bilimsel keşfi olarak görünüyor. Ki bu keşif üzerinden ilkel nüfuslar, kendi basit araç gereçlerini, hem verimli hem de biyolojik açıdan tatmin edici bir etkinliğin organik normlarına adapte etmeye girişmişlerdi. Burada teknik normların değerlendirilmesinin olumlu değeri, biyolojik olanın dışlayıcı bir şekilde mekaniğe tabi tutulmasına karşı eş zamanlı mücadele ederek çalışan organizmanın tutumlarında aranır." (Canguilhem, 1947: 129)

Öyleyse, "modern" imajın bir fenomenolojisini, yani Debray'in gözü bir resmin boyutlarına ve içsel özelliklerine, adımları da bir katedralin ölçeklerine bağlı hale getiren "videosfer" düzleminin muhtevasını tasarlamak mümkün müdür? Bir kez de şöyle soracak olursak: Ayetin sesi ve tonlamayı disipline etmesi nasıl mümkün olacaktır? Cevapların koşulları, geçmişte, sanat eserinin "işlevsel oluşu"nun son hatırlatıcılarını da yok etmeye yönelmiş görsel imajın tahakküm kurmasından hemen önce, Dufrenne, Merleau-Ponty ve Péguy tarafından yapılmış çok sayıda fenomenolojik incelemenin nesneleri olmuştur.

Fakat video dünyasının, yani "videosfer"in bu şekilde olumsuz bir tanımı grafiği olmayan imaj, şiiri olmayan ses ve "organizması" olmayan "alet"in teknik mükemmelliğine ilişkin problemlere cevaplar sunamaz. Öncelikle şu iddia edilmelidir: Biyoloji ve mekanik arasındaki mesafenin azaltılmasına yönelik çok sayıda adım, modern endüstriyel tasarımın gelişmesi esnasında atılmıştır. Fakat bu adımlar, biyolojinin aleyhine olacak şekilde, onu makinelerin gerekliliklerine adapte etmeyi denemeye yönelik olarak atılmıştır. Örneğin tıp alanı, tedavinin biyolojik işlevlerine adapte edilmez de, tam tersine insan organizması tıp disiplinin işlevsel alanına adapte edilir (Foucault, 1975: 171-7). "Post-Fordism" denilen dönenim kabulleri, çalışmanın imajını enformasyon-iletişim-araştırma üçgeni içindeki alana inşa ederek görünmez kılmış olmaz. Bu üçgenin kendisi, insanî organizmayı, "bulanık" kapitalist kapma faillerine itaatkâr hale getirir.

Apaçık ki Ev'in teknik alanı, biyolojik yaşamın bu mekanik yıkımına en iyi örnektir. Daha önce vurguladığımız üzere Bauhaus projesi, Mies van der Rohe'nin Japon çıraklarına, "geleneksel" Japon evlerini "dinlenme"den ziyade "iş"in kendisiyle ilgili olan kitlesel üretim düzlemine dönüştürme

yönünde ilham vermiştir. Sokağa erişime izin vermemek, "modern mimarlık"ın öncelikli amacıydı ve "post-modern mimarlık"ın bu projeye tek eklediği "süsler"di: "aşırılık"ın ilkel imajlarının, yalnızca bir *simulacrum* olarak tanınması. Biz hâlâ post-modern çağdayız; yani (bilhassa Doğulu mimarideki) süslemelerin mimari tasarıma ve yapı unsurlarına şekil verdiği çağlardan uzaktayız. Ev'in semiyotik yapısının bir parçası olarak süsleme, ki modernliğin sıradan yaşamı onun yerine paradoksal *kitsch*'i geçirmiştir –Nazi Almanya'sında ve Japonya'nın kitlesel üretiminde aşırılıklar görmüştük–, sıradan-olmayan bir hayatın dünyasına yeniden takdim edilir, evin içinden başlayarak post-modern dünya şehrini yeniden şekillendirmeye girişir.

Bilindiği üzere kent mimarlığının "modern" macerası, 19. yüzyılın siyasal süreçlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Paris'in bütün kentsel yapısını –ki dönemin en büyük birikimidir– yeniden şekillendiren Haussmann Projesi, polisten ya da silahlı kuvvetlerden oldukça farklı bir bağlamda da olsa 1871 Komün Üyeleri'nin bütün bir şehri kontrol etmesini sağlayacak o sokak barikatlarının kurulmasını önleme saikleriyle yüklenmiş çıkarımlarla gerçekleşmişti.* Bunlar kökenleri Ortaçağ kasaba yapılarında olan kentsel doku üzerinde devinim halindeki bir kütlenin, bir "kurşun" olarak kitlelerin tahakkümünü icat eden kentli milislerdi: 1077'de Cambrai Komünü'nün kurulması, zamanla bütün ticaret şehirlerinde yaygınlaşmadan önce "kentsel özgürlükler"in Orta Çağ'a has kökenlerini oluşturmuştu. Bu süreç, bilhassa Fransa'yı etkileyen sözde "komün devrimi"yle birlikte burjuvazi iktidarının tesis edilmesi süreciydi. Zaten Virilio da

(*) Burada sözü edilen Baron de Haussmann'ın, 1848 İhtilali'ne yönelik düzenlemelerde bulunduğunu, fakat Paris Komünü'ne yetişemediğini eklemeliyiz. Bir hata var gibi algılanıyor ama bence Ulus Baker, tarihsel olarak Haussmann'ın daha önceki projelerinin bu süreci de etkilediğini vurgulamak istiyor – ç.n.

bu süreci, "ulusal kurtuluş savaşı"na bile bağlamayı önerir çünkü Doğu'dan gelecek askerî bir harekâta bölgenin yerli nüfusuyla birlikte karşı çıkar, onun sahipliğini restore etmek ve güçlendirmek ister.[1] Köklerini aslında "kolektif" nitelik taşıyan "kentsel serbestlik"e ilişkin bu siyasal süreçten alan modern kentsel planlama ve mimarlık, kale yapısının bu kalıtsal formlarından asla koparılamaz. Burjuvazi dünyasında kentsel konutlar altınla kiraya verilir ve sokaklara açılan pencereler yahut cepheler bir hayli vergilendirilir. Bu vergilendirmenin arkasındaki mantık, müzakere ve bilgilendirme gibi geleneksel –bilhassa da burjuva– saiklerle açıklanabilir. Virilio şunu gözlemler: Hollandalı fahişe vitrinleri, sokaktaki halin panoramik görünmesini sağlayan, orada olup bitene ve kimin gelip geçtiğine ilişkin bilgi veren antik burjuva nitelikli "kavisli cumbalar"dan miras kalmıştır. Fakat bu görünüm, Lewis Mumford'un derinlemesine kavrayıp "hacıların terakkisi"ne benzettiği bir harekete, dolaşıma, kendisi Orta Çağ'a özgü hac yolcuğu mirasına temellenen ve aynı zamanda mükemmelliğe doğru bir hareket, bir yolculuk, bir gelişme olan yürüyüşe indirgenir (Mumford, 1966: 34).

Bu süreç sokaktan yeni bir "sahil" ve evden de bir nakil limanı yaratmıştı; sayesinde toplumsal akışın öneminin ölçülebildiği bir çerçeve sunuyordu. Ev kendini sokakla ve dolaşımla ölçüyordu ve ev sahibinin de olayları yahut hayatı öngörme şansı oluyordu. Diğer yandan şehrin kapıları ve adetler de sınırlar oluşturuyor ve yolcu, mal ve göçmen akışına

1 Bkz. P. Virilio, 1976: 78. "Kentsel özgürlüklerin garantisi, *chateau fort* (kale) formülüyle uyum içinde antik Galya-Roma bölgesinin ilk kez yeniden düzenlenmesiydi, yani kendilerine o dönemdeki kullanımıyla savaş makineleriyle karşılaşma tehlikesinden başka bir şey hissettirmeyen bu fethedilemez kalelerin inşasıydı. Fakat onlar için sürekli tehlikeli olan şey, göçebe kitlelerle birlikte dışarıdan, yabancı olandan, çok uzaklardan gelecek sürprizler ve de tuzaklardı." (P. Virilio, *Vitesse et Politique* [Hız ve Siyaset], Éditions Galilée, 1977, s. 19).

karşı filtre hizmeti sağlıyordu. Bu şehirler içinde Amerikalı kölelerin "Kongo basitliği", göçmen nüfusların *bidonville*, *favellas* ya da "gecekonduları" ve kışlalar, hapishaneler ve darülacezeler de kurulmuştu. Geoffroy Saint-Hilaire'in yaptığı tanımı benimseyecek olursak buralar bir tür "evcilleştirme" ortamları olarak hizmet ediyordu: "Bir hayvanı evcilleştirmek, onu insanların yaşam alanlarında ve insanların arasında yaşamaya ve üremeye alıştırmaktır" (Virilio, 1976: 7). Böylece "yerleşme hakkı" ile "kent hakkı" arasında bir ayrım yapmak zorunlu hale gelir. Hayvanlar gibi proleter kitleler de bir tehlike oluştururlar; tanınmaz, tahmin edilemez ve vahşi olarak bilinirler; bu yüzden de ancak "evcilleştirilebilir" olarak kabul edilirler; "insanlar"ın yerleşim alanlarında, onların bakım ve denetiminde gruplanabilir ve oturabilirler.

Baudrillard post-modern duruma "gösteri toplumu" dedi ve hem kendisi hem de takipçileri bu gösterinin sonuçlarını layıkıyla gözlemledi ama biz bu gösterinin nasıl örgütlendiğinin farkında değiliz. Bourdieu'nun dediği gibi, bir küçük burjuva bile "toplumsal uzamda herhangi tikel bir mahale sıkıştırılmayı" reddederken, mekânın ve onun fenomenolojisinin örgütlenişini nasıl ele almalı? (Bourdieu, 1979: 78). "Dışlanmış"a ait "marjinal" imaj, Ev'in inkâr ettiği hareket kapasitesini kolektif hale kendi başına atayamaz.

Eğer ki modern-öncesi ve kapitalizm-öncesi toplumların da, *Polis*'in uzamsal "merkezi"nde bir gösteri düzeni tesis etmiş olduklarını ve bunun, tam da kamusal olanın merkezinde bir titreşim yaratan özel alan çevrelerinin, yani evlerin, *oikos*'ların uzama yayılışını organize eden anma alanından başka bir şey olmadığını bilmezsek, Ev ve Gösteri arasındaki içsel ilişkileri kurabilmek için "videosfer"e yaslanmak kolay ve de basittir (Vernant, 1988: 34-5). Diğer yandan birçoklarının söylediği şey şudur: Kimliğin çağdaş dönemde merkezsizleşmesi, Habermas'ın bir formülasyonuna göre, daha

evrenselci kimliklerin gelişmesine ve daha sonrasında da kamusal alanların yaratılmasına yol açacaktır.

Çevredeki devrimci söylem (dünyanın kolonileştirilmiş bölgeleri ve ileri kapitalizmin gelişmelerine katılmaya girişenler) kendi buyruk sözlerini emperyalizme karşı sabitlemeye başladığında, "emperyalizm içi" denen tümüyle yeni bir kavram ve anlayış, Savaş ve Devrim'in arifesinde Avrupa'da tam da merkezde başlatılmıştı. 1905-1914 arası dönemde emperyalizm üzerine yeni tezlerin ve değerlendirmelerin yaygınlaştığı görülüyor: Modern diplomasi üzerine bir kitap olan *Armée nouvelle*'in yazarı Jean Jaurès, uluslararası kapitalizmin gelecekteki konumlanışı üzerine teorik olmayan düşünceler sunuyor. Endüstriyel ve finansal modern kapitalizmin çeşitli ülkeler arasında bir ilişkiler demeti oluşturduğunu ve bunun da "kapitalist dayanışmanın... mekânsal, endüstriyel ve de gümrük tekeli olmaksızın ekonomik bir genişleme ilkesinin başlangıcı"nı oluşturabildiğini açıklıyor.[2] Açıkçası Söylem'in temel referansı liberal iktisatçı J. A. Hobson'un, 1902'de Londra'da basılan *Emperyalizm: Bir Çalışma* başlıklı ilk kuramsal çalışmasıdır ve ana hatları "emperyalizm arasında" terimiyle belirlenen bir kuram geliştirir. Aynı gözlem hattı, dönemin bütün Marksist söylemini de kateder; söz konusu söylem Hilferding'in "Finans Kapital"iyle başlar, Kautsky'nin kitapçıklarıyla devam eder ve Marksist yazında teorinin gelişme zincirlerini sert bir şekilde eleştiren Lenin'in *Emperyalizm*'iyle şedit bir son noktaya ulaşır.

Artık sorunun anlamı, eski zanaat merkezinde finansal etkinlikleri yahut merkezî bilgi ve araştırmaları muhafaza ederken endüstriyel tekelleri çevreye yayan modern kapitalizme ilişkin bir gözlem olanağından daha fazlasıdır. Kapitalist dayanışmanın semiyotikleri, bir *Bürgerlich* [sivil] ka-

2 Bkz. Jean Jaurès, *Speech to the Chambre*, 20 Aralık 1911.

musal alan varsayımına ya da Durkheim'ın beklediği gibi organik bir dayanışmaya asla erişemedi. Emperyalizme dair tartışmanın en başından beri, tarihsel gelişme içinde çok sayıda ihanet birbirinin yerini alabilir: emperyalizm teriminin, Stalin'in olumladığı "tek ülkede sosyalizm"le karışması. Çevredeki Müslümanlar, bizzat Stalin'in arkadaşı ve yakın meslektaşı olan Sultan Galiyev'in temsil ettiği bir söylem içinde, emperyal tahakkümün bir çeşidi olan bu yeni doğan sosyalizmi yapıvermeye çoktan meyilliydiler. Terimin geçerlilik koşulları –bir kere Politbüro ve Pravda'nın *derevyannyi yazyk*'ı içinde soğrulduğunda– ilk kez Afrika ve Asya ülkelerindeki Sovyet bağlantıları içinde (bir yandan da Dünya Devrimi'ne ilişkin Troçkist bakış açısını yadsıyarak) atılmış adımlarla ve sonrasında da, ideolojik boyutlarının sosyalist dünyanın fiilen çöküşünde belirleyici olduğuna inandığım Sino-Sovyet çatışmasıyla daha da çok karıştırıldı. Eğer bugün "emperyalizm" sözcüğü, yalnızca köktenci-İslâmcı söylemin kendi zorlamasında saklı duruyorsa, liberal ve devrimci dillerin karşı karşıya gelmesi, kapitalizmin ve piyasanın aksiyomatiklerini dünya emperyalizmine bağlayan semantik zinciri yeniden oluşturma olanağını bize veremez.

Kapitalizmin gururu, aktüel olmasındadır: Söz gelimi *Financial Times* dili –belirsiz de olsa– "planlı ekonomi"den "piyasa"ya geçişe ve temel "sebebi" (ki bunun "mesuliyet" olarak anlaşılması gerekir) bir yanıyla kapitalizmi çok zora sokan bütün güçler olan zorluklara somut bir göndermedir.

KANAAT VE KİMLİK

20. yüzyılda vücut bulan sorunlar karşısında sosyal bilimciler, "kamuoyu" denen yeni bir çalışma alanı oluşturmak zorunda kaldılar. Çoğullukların davranışına dair istatistiksel çıkarımlar yapmayı ve kitle davranışında bazı düzenlilikler keşfetmeyi olanaklı gördüler – zira kitleler, 19. yüzyıla kadar düşünürler ve filozoflar tarafından "akıldışı" davranışları yüzünden hem acınası bulunmuş hem de kınanmıştı. Bu gelişme, asla bireysel edimlerin toplamına indirgenemez olan kitle davranışının ve çoklukların hareketlerinin incelenmesinde geniş çaplı projeleri doğurdu. Fakat araştırmacıların bakış açısı öylesine bilimsel ve de pozitivist ilkelerle belirlenmişti ki, şu tür bazı önemli çalışmalar dışında kitle davranışına ilişkin kuramsal kategoriler özsel bir eksiklikten mustariptiler: Gustave Le Bon'un ve Gabriel Tarde'ın analizleri, kitle olgusuna ilişkin önemli çalışmalar, özellikle de Ortega y Gasset ve Elias Canetti'nin *Masse und Mächte*'si. Kitle davranışına ilişkin araştırma programlarının –ki finansal konuşlanışları, onların yönetimsel amaçlara ilişkin önemine işaret eder– bu çalışmaların gerçek önemini hesaba kattığından şüpheliyim.

Burada kitle davranışına ilişkin bu teorilerin ve onların bugün hâlâ modernliğin yakıcı sorunları olarak ürettikleri belli başlı problemlerin ayrıntılarına girmeyeceğim. Ben yalnızca kanaatin oluşumunu ve yapısını ele alırken kaçınılmaz olan bazı temaları geliştirmeye çalışacağım. Böyle bir çaba, İslâm'ın siyasal krizinin de bir parçası olan "kanaat krizi" üzerine çalıştığını iddia eden ilim irfanı yüreklendirecektir.

Kitlesel davranışın sorunsal hale getirilmesinin köklerinde yine Spinoza vardır. *Tractatus Theologico-Politicus*'undan (TTP) önce kitleler ve onların davranış özellikleri konusu, yalnızca egemenlik bağlamında, yani bunların Prens için oluşturdukları sorunlar bağlamında ele alınıyordu. Machiavelli ve Hobbes, kökleri Orta Çağ'a uzanan bu problemlerin ayrıntılı bir incelemesini geliştirmişlerdi ama bunlar da 16. ve 17. yüzyıl Avrupası'nda öylesine önemli bir noktaya varmıştı ki geleneksel iktidar yapılarının başına çok sayıda sıkıntı açmıştı. TTP'de Spinoza kalabalıklar sorununa çok farklı açılardan yaklaşır ve onları, tarih boyunca kitlesel davranışa ilişkin yeterli düzeyde geliştirilmiş anlayışlar olarak bir araya getirir. Geniş bir semantik ağ, Spinozist analizin konuşlandığı geniş bir alanı tanımlar: *vulgus, turba, multitudo, plebs* ve *populus* (krş. Balibar 1985, Giancotti-Boscherini, 1970). Öncüllerinden aşağı kalmadan, egemenlik konusu hiç ele alınmamış gibi durur. Oysa bu konu, yeni bir bakış açısı temelinde canlandırılır ve yeniden formüle edilir: Balibar'ın gözlemlediği üzere Spinoza, "kitlenin bakış açısı"nda berbat bir ikirciklik bulur (Balibar, 1985: 354-6). Bu ikirciklik, Spinoza'ya göre insanın kendini muhafaza etmesine yönelik bireysel saiklere eşit bir şekilde itaat etmesini ifade eden *fluctuatio animi*'nin (serbest bir çeviriyle "kaotik dalgalanmalar" diyebilirim) zorunlu bir sonucu olarak belirlenir. Spinoza için mesele, (bazı pasajlarda bu türden denemeler görünebilirse de) kitlesel davranışın bu kaotik rejimine ilişkin

herhangi bir problemi çözmek değil, daha ziyade kaosun doğasında var olan belirleyici süreçleri yeniden kurabilmektir.

Kimliğin oluşumları

Bu bölümün başlığı gösterişli ve de genel kaçsa da bugünün ekonomik, siyasi ve kültürel yaşamını etkileyebilen geniş yelpazedeki sorunlar "kimlik oluşumu" olarak tanımlanabilecek bir alana aittirler. Etnik, kültürel, dilbilimsel, dinsel ve ulusal kimlikler son on yılda, özellikle de Sovyetler Birliği ve Yugoslavya'nın büyük çöküşünü takip eden dönemde, muazzam bir önem kazanma eğilimde. Hangi teknik terim ve onun etnik, kültürel yahut dinsel hangi bağlantısı kullanılıyor olursa olsun politik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla kimliğin oluşumu, son dönemde birçok çalışmayı yüreklendirdi. Okuyucu bu konuya ilişkin bazı önemli makaleleri tarayabileceği için ben burada, 1989'da Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss'un başkanlığında ve bazı toplum bilimcilerin, matematikçilerin, filozofların, ekonomistlerin ve hatta fizikçilerin de katılımıyla oluşan bir kolokyumun taslak konusu haline gelmiş bir teorinin, kimliğin oluşumuna ilişkin genel bir teorinin olanağını sergilemekle yetineceğim. Böylesine geniş araştırmacı yelpazesine başvurmak, çok disiplinli yaklaşım denemelerinin şimdiye dek defalarca faydasız ve de etkisiz oldukları kanıtlandığı için, bize tuhaf geliyor ve "kimlik oluşumu" gibi özel bir konu da toplum üzerine düşünmenin tikel, bağımlı bir değişkeni olarak görünüyor. Yahut, çeşitli disiplinlerden insanlarla oluşan bu kolokyuma katkılara ve müdahalelere yakından bir bakış, konuya dair bize çok şey kazandırabilir ve "kaos teorisi", matematik modelleme, psikanaliz ve iletişim yahut hikayeleme kuramı gibi farklı bilimsel dillerle önümüze gelen modellerden türeyen çok sayıda çalışma ve araştırma hattı açabilir.

Kimliğin kurulumu

Princeton'da matematikçi James Yorke, nüfus hareketlerinde kaotik eğilimler üzerine yazdığı makalesinde, "kaos teorisi"yle gelen kuralları, kolektif kimlikler sorununu ele almak için hayatın "iniş ve çıkışları" hususunda uyguluyor. Kaos teorisi şimdilik dinamik sistemlere ilişkin genel bir teori olarak tanımlanabilir. James Gleick'ın artık bir klasik olan *Kaos: Yeni Bir Bilim Yapmak* isimli başlangıç kitabı, modern bilim içinde kaos sorununa ilişkin hâlâ en kapsamlı açıklama olarak duruyor. Bu, Thomas S. Kuhn'un kullandığı anlamıyla ve son yirmi yıldır fizik, matematik, biyoloji, genetik, meteoroloji, ekonomi ve toplum bilimleri gibi bilimsel disiplinlerin tam merkezinde gerçekleşen bir paradigma değişimini ifade eder. Son on yılda bilimsel olguların yeni bir okuması, meteorologların (Edward Lorenz'in ünlü *Kelebek Etkisi*), fizikçilerin (Stephen Smale'ın "dinamik sistemleri"), ekolojistlerin (Yorke'un nüfus dinamikleri üzerine incelemesi), enformatik ve matematikçilerin (Benoit Mandelbrot ve René Thorn) ve genetikçilerin (Jean Petitot'un "morfojeni"si) çalışmalarıyla şekillenir oldu.

Yorke'a göre kaos teorisinin temel düşüncesi, birçok alanda "küçük hatalar, kanıtlanmış yıkımlardır" gerçeğinde yatmaktadır. Bu düşünce ilk önce Henri Poincaré'nin *Bilim ve Yöntem* isimli çalışmasında gelişmiş görünüyor:

> Dikkatimizden kaçan çok küçük bir sebep, görmezden gelemeyeceğimiz kadar önemli bir etki yaratıyor ve sonra biz bunun şans eseri olduğunu söylüyoruz. Şayet en başında doğa yasalarını ve evrenin durumunu tam manasıyla bilseydik, gelecek her bir anda aynı evrenin durumunu tam tamına tahmin edebilirdik. Fakat bugün artık doğal yasalar bir gizem olmaktan çıkmışsa da, biz olup bitenleri hâlâ yak-

laşık olarak bilebiliyoruz. Eğer bu bizim, bir sonraki durumu aynı yaklaşıklıkta tahmin etmemizi sağlıyorsa, ki bütün ihtiyacımız olan da bu, o zaman olgunun tahmin edildiğini, yani yasalarla yönetildiğini söylemeliyiz. Fakat bu her zaman böyle olmuyor; başlangıç aşamasında küçük farklılıklar sonuçtaki olgu üzerine muazzam büyük farklılıklar üretebiliyorlar. İlkinde küçük hatalar, ikincisinde kocaman bir hata üretebiliyor. Tahmin, imkânsız hale geliyor...

Bilimin doğasının öngörebilme gücünde yattığı fikri, kendiliğinden bazı olgularla sarsıldı. Bu yalnızca doğa bilimlerinde değil, az ya da çok karmaşık matematiksel-istatistik modeller kullanmaya girişen toplum bilimleri için de geçerlidir. Böylece bilimci, öngörülemez davranışı es geçmeyi öğrenir. Meteorolog Lorenz, polemiğe girmeme gayretine karşın, bilim insanının öngörmeye ilişkin bu takıntısını eleştirir.

Aynı sorun, nüfus biliminin köklerinde de mevcut; nüfusların davranışlarını öngörme konusunda yine karşımıza çıkıyor. Yorke'un kavradığı şekliyle kaos teorisi, nüfusun ve onun dinamik bir sistem olarak hareketlerinin kavramsallaştırılması hususunda alternatif bir yol getiriyor. Her bir basamakta biliyoruz ki öngörülemez davranış oransal olarak artar. Bilimcinin ilk tepkisi her zaman şans eseri ya da kazara oluşmuş öngörülemez veriyi dahil etmemek olur. Hayvan popülasyonları üzerine çalışan –daha komplike insan popülasyonlarına daha geniş ölçekli uygulamalar yapan– bir ekolojist, S. May, bilimcinin bu "öğrenilmiş dahil etmeme"sini aşmayı denemiştir. Ona ait basit model, popülasyonun bir denge durumunda karar kılıyor. Parametre yüksek olduğunda denge durumu altüst olur ve popülasyon, iki alternatif değer arasında salınıp durur. Parametre epeyce yüksek olduğunda, sistemin ta kendisi öngörülemez bir şekilde hareket eder görünür. Modelin böylesi kaotik davranışını anla-

manın tek yolu, onu küresel olarak kavramaya çalışmaktır. x (sonraki) = rx (1-x) şeklinde logistik denklem, biri parametreyi yükselttiğinde kaotik bir davranışın üretileceği yönünde enteresan sonuçlar vermişti. Dolayısıyla "r" 2.7 olursa, popülasyon 6292 olacaktı. Zira parametre yükseldiği için nihai popülasyon da hafifçe yükseldi ve grafik üzerinde soldan sağa doğru hafif bir hat çizdi. Gerçi birdenbire parametre 3'ü gösterdi ve o hat ikiye ayrıldı. May'in modelindeki hayali popülasyon, tek bir değere yerleşmeyi reddetmiş, değişen yıllar içinde iki nokta arasında salınmıştı. Düşük bir sayıyla başlasaydı, popülasyon önce bir artar ama sonra durmadan bir ileri bir geri giderek dalgalanırdı.

Parametreyi biraz daha arttırmak yine salınımı böler; dört değere yerleşen bir dizi sayı üretir ve her biri dört yılda bir geri döner. Parametre biraz daha yükseldiğinde, noktaların sayısı tekrar ve tekrar iki katına çıkar. İki katına çıkmalar kendi başına çatallanmalardır ve her bir çatallanma, tekrarın izlediği yolun biraz daha bozulduğu anlamına gelir. Bu demektir ki durağan bir popülasyon, her iki yılda bir farklı seviyeler arasında değişim gösterir. Şimdi 2, 4, 8, 16, 32, ... şeklinde gittikçe hızlanan bu çatallanmalar, birdenbire durur lar. "Birikim noktası" diyebileceğimiz belli bir noktadan sonra periyodik olarak tekrarlanma, asla tümüyle durulmayacak kaosa, dalgalanmalara yol açar. Fakat bu karmaşıklığın ortasında düzenli çevrimler, geçici diziler olarak birdenbire şurada burada geri gelirler ve sonra yenilenmiş kaoslara doğru parçalanırlar. Kitlelerin ve kalabalıkların davranışını ele alan yeni bir teori doğmuştur (Gleick, 1987: 257).

Kitleler kavramının takdimi

Newtoncu fizikten ödünç alınan Kitleler Kavramı dahilinde kitlenin "atalet"le özel bir yakınlığı vardır ki bu mefhum

bir bedenin yahut bedenlerden oluşan bir sistemin "göreli" durgunluğu (yahut "devinimi") şeklinde tanımlanabilir. Bir anlamda bu, siyaset ve sosyoloji dilinde pasif insan yığınları olarak geçen bir "edilgenlik"le ilişkilidir. "Atalet" ve "edilgenlik"e olan bu vurgu, modern ve çağdaş kapitalist-endüstriyel toplumlarda insanlık durumu hakkında "eleştirel düşünme"ye kadar gider. Burada "kitle"nin "aşağılayıcı" bir anlamı vardır: Bu baskılama, karar verme ve yönlendirmenin sayısız güçleriyle kendilerini manipüle edilmeye bırakan, iktidar ve tahakküm faillerinin güdümünde olan pasif kanaat mantığıyla ilişkilidir. Sivil toplumun "alçaltıcı" bir durumudur.

Toplumsal düşüncenin en başından beri "kitleler" kavramının "olumsuz" kullanımı ile aklın, müspet bilginin ve bilgeliğin "rehberliği"nde kamusal tutum arasında bir ilişki olmuştur. İyonyalı filozof Heraklitos, kitleleri *Logos*'un, yani Bilgeliğin ve Aklın yolunu tanıyıp kavrama konusunda "kof" ve "eksik" olmakla suçlar: Sanki "onlar" bir hülyada, boş umutlar ve korkular içinde yahut aşırı bir gururla, kısacası uydurma yaşıyorlardı.

Platon ve Aristoteles de, "en iyi birkaç kişi"nin sürdürdüğü "yönetim"i önermiş ve kendilerini "kitleler"e karşı bir yerde konumlandırmışlardır – bilhassa da *demos*'un (kalabalıkların) yönetimde olduğu "demokrasi" büyüsü bağlamında. Demokratik rejimin "kusurları", kalabalığın aşırı "taşkınlıkları" yüzünden daha güçlü hale gelmiştir.

Modern öncesi düşünürler olan Hobbes ve Spinoza'nın "kitleler"e (*multitudo*) karşı tutumları ise belirgin değil. Kimi zaman *vulgus* (yani bayağılar, batıl inançlara inananlar) kimi zaman da "pasif" ve cahil yığın olarak tanımlarlar. Her hâlükârda biz burada, hiç de daha az "olumsuz" olmayan "pasiflik" ithamıyla zıtlık içinde "kitlelerin" başka bir özelliğini görebiliyoruz: "Kitle", toplumsal sistemlerin –yönetim,

egemenlik, vs.– bir düzene temellenen davranışları için çok tehlikeli de olabilir.

Kimliğin olumsuzlanması

Freudyen hermenötikte yorumlayıcı varsayımların majör hallerini içeren bir kavram olan *Verneinung* [olumsuzlama], aynı isimdeki acayip makalede geliştirildiği kadarıyla, "öznenin, bir yandan kendi isteklerini, düşüncelerini yahut hep bastırılmış duygularını formüle ederken bir yandan da onu reddederek, onun karşısında kendisini savunmaya devam etmenin bir yolunu bulduğu süreç" olarak tanımlanıyor (Laplanche ve Pontalis, 1987). Böylesi bir tanımdan "olumsuzlama" teriminin sıradan dilbilimsel kullanımının ötesine zorlayarak gitmemiz beklenebilir, ki bu kullanımda onun gerisindeki bilinçdışı süreçlerin dahil edilmesinin yerine, yönelimsellik anlamının olduğu kabul edilir. Fakat manaların yorumlanması konusunda olumsuzlama edimi ancak söylem bağlamında mümkündür, yani "analiz süreci"nde, yani analiz edilen kişinin tam da dile getirdiği esnada kendisini rahatsız hissettiği manaların değişimi sırasında mümkündür. Öyleyse olumsuzlama edimi hem bilinçdışı hem de bilinçlidir. Bu açıdan Freud, *Verneinung* isimli o makalesinde bilinçli söz edimleri ve mananın oluşumlarına sağlam bir atıfla "kurnazlık" ve "zekilik" olarak terimleşebilecek süreçleri tartışır. Fakat olumsuzlama ediminde bilinçdışı faktör görünür haldedir çünkü hastanın hissettiği bir rahatsızlığın sonucu şeklinde vuku bulan o "bastırma"nın (*Verdrängung*) ta kendisine gönderir. Bir diğer deyişle *Verneinung*, hastanın "aklına gelen"i inkâr ettiği o "içeriğin" farkında olmasına karşın, onu dile getirdiği sürece "bastırma"ya çalışmasının bilinçsizce gerçekleştiği şeklinde bir bilinçtir. Freud, bazı histeri vakaları özelinde sürdürdüğü erken dönem tartışma-

larında olumsuzlama edimindeki "bilinçdışı" faktörü vurgular: "Ne denli derine inilirse, gelişen hatıraların farkına varılması da o denli zorlaşır; ta ki hastanın yeniden üretirken bile inkâr ettiği hatıraların olduğu o çekirdeğe yaklaşana dek."[1] Dolayısıyla analiz sürecinde *Verneinung*, bastırılmış malzemeyi bilince getirir: "Bilinçdışını görünür kılma gayretimizde başarılı olduğumuzu, hastanın 'onu düşünmedim' yahut 'onu hiç aklıma getirmedim' sözleriyle tepki göstermesinden daha sağlam kanıtlayacak başka hiçbir şey yoktur."[2]

Analiz esnasında sadece *Verneinung* sürecinin değil, aynı zamanda Freud'un saf analitik hermenötiğinin de dayattığı başat zorluk, analizin yorumunu yanılmaz kabul etmesidir: Eğer hasta bize katılıyorsa, öyleyse yorumlama doğrudur; fakat eğer bizimle çatışıyorsa, bu yalnızca onun direncinin işaretidir ki bu da yine bizim haklı olduğumuzu gösterir. Yorumlamanın yanılmazlığı ve doğruluğuna zarar verecek olan risk dolu bir hipotezdir bu. Freud'un kendisi bu riskin farkındadır fakat analisti, bu sürece (olumsuzlamanın gerisindeki "gerçek anlam" gibi) herhangi bir ontolojik nitelik atfetme konusunda yalnızca uyarır; anlıyoruz ki *Verneinung*'un yalnızca meseleyi meta-psikolojik alana kaydıran bilinçdışı bir fikrin ortaya çıktığı anda, gösterge niteliğinde, semptomatik bir değeri vardır. Öyleyse olumsuzlama "bastırılanı dikkate almanın bir yoludur (...) olumsuzlama sürecinin yalnızca bir sonucu tamamlanmamış haldedir – açıkça söylemek gerekirse, bilince varmadan bastırılanın düşünsel içeriğidir söz konusu olan. Bunun sonucu, bastırılanın bir çeşit zihinsel kabulüyken, aynı zamanda bastırma için özsel olan şey de ısrarına devam eder; (...) olumsuzlama sembolünün de yardımıyla düşünce kendini bastırmanın sınırlamalarından kurtarır." (Freud, 1925h, 235-6)

1 Freud, *Studies on Hysteria* (1895d) G.W., VU, 402; S.E., X, 178-79 b.

2 Freud, 'Negation' (1925h), S.E. XIX, 239.

Bütün yorumlama biçimlerinin gerisinde, her türlü olumsuzlama yahut inkâr etme ediminin dayattığı şüphe yargılanır. Freud "olumsuzlama sembolü"nü, yani bütün epistemolojik ve mantıksal-dilbilimsel ifadeleriyle "Hayır"ın varlığını, kişinin gerçekte dillendirdiği "Hayır"ın gerisinde yatan temel "bastırma" edimine, yani o şüpheli, yasadışı "Evet"e dahil eder. Freud'un "Die Verneinung" metni üzerine ilgi çekici bir denemesinde Jean Hyppolite'in gösterdiği üzere söz konusu "Hayır", nesnenin üzerinde, onun bütünselliğini ve dolu dolu varlığını muhafaza eden bir işaret olarak ("Made in Germany" [Almanya'da üretilmiştir] gibi) kazınmıştır. Freud'a göre bu nesne, bilinçdışının bastırılmış malzemesinden başka bir şey değildir. Ve burada tek bilinçli edimse, onun üzerine kaydedilen yalnızca o "Hayır" işaretidir.

Buber'in, ilk kez 1929'da basılan *Zwiesprache* (*Diyalog*) isimli eserinin ilk makalesi, din temelli çatışmalara ve kanaat ve iletişim sorunlarına ilişkin meseleleri kuran Öteki konusuna ilişkin olarak ilgiyi hak ediyor. Dönemin önde gelen Yahudi düşünürlerinden olan ve çok ünlenen *Ich und Du* (*Ben ve Sen*) isimli kitabın da yazarı olan Buber'e göre iletişim, onu var eden boyutlardan biri içinde, sessizlikte, yalnızca sessizlikte mümkündür: Bir başına duran iki (ya da daha fazla) insan düşünün; dışarıdan bakılırsa tavırları onları ya da içsel hallerini ele vermiyor ama bir istisna söz konusu; bir aradalar ve "bir bankta yan yana oturuyor, biri diğeri için anlaşılmaz halde, öylece duruyorlar." Sessizlik, işte bu iki insan arasındaki iletişimdir. İletişim onlar arasında gerçekleşir ve bu pekâlâ harfi harfinedir: "Açık açık konuşma şeklinde bir iletişim kişiden çıkar ve sessizlik o konuşmayı, komşuya kadar götürür..." (Buber, 1955: 4)

Fakat bu, ne türden bir iletişimdir? Böylesi bir iletişim akışının anlamını ve biçimini ileri sürmek için Buber, bu türden niyet edilmemiş bir iletişimin Yahudi karakteriyle bi-

zi tanıştırır: Yahudiler, bir yandan İsa'yı yalanlayan ve ona zulmedenler olarak itibarsızlaştırılırken, yine de onu "anlamak" (*verstehen*) için daha iyi bir konumdadırlar ve bunun için tek bir sebep yeterlidir: İsa da bir Yahudiydi. Fakat, Avrupa'da (Birinci, İkinci ya da olası bir Üçüncü) savaşın ve ulusal yahut etnik sorunların eşiğinde, iletişimsiz dünyalar arasında arabulucular olmaya yönelik daha da iyi bir konum talep edebildiler. "... Biz Yahudiler İsa'yı, ona ram olmuş insanların dürtü ve kıpırtılarından biliriz..." (Buber, 1955:4)

Bu "içsel birlikte-anlama" hali daha ziyade barbarca ve Protestanca bir terim olarak kabul edilirse, ondan nasıl bir iletişim çıkar? Genellikle mistik olan bu Buberci iletişim kavramından yola çıkarak, uzunca bir zaman dil felsefecileri, dilbilimciler ve de sosyologlar arasında da tartışılan bu kavramı, sırf onun mekanizmalarını ortaya dökmek için bile gizeminden arındırmaya yaklaşmalıyız. Soruna teorik ve pratik bir bakış, Sovyet edebiyat eleştirmeni Mikhail Bakhtin'in, ve onun takipçileri Voloshinov ve Medvedev'in imzasını taşıyan iletişim üzerine bir dizi çalışmayla geldi. Gizemden arındırmaya yönelik bu sürecin merkezinde diyalojizm ve diyalojik tahayyül kavramları durur ki bunlar, hermenötiğin çok derin köklerinde bulunan gizemlileştirmeye bile bir deva şeklinde sunulurlar. Kendilerine verdikleri isimle Leningrad Estetik Okulu, kendi "monoloğunu" konuşan bir öznenin "ussal düşünceleri"nden gelen –ve böylece anlamın gerçekliğini de kurduğu varsayılan– içsel fikirlerin hiçbir ifadesi olmayan iletişimin psikolojiden arındırılması gerektiğinin altını çizer. Yahut Spinoza'nın Hobbes'a karşı söylediği üzere, çok sayıda dinleyicinin huzurunda yüksek sesle dile gelen (ve tam da bu anda dinleyicilerin de öznelere dönüştüğü) saf bir "monolog", bir egemen için ancak ideolojik olarak mümkündür. O yüzden sözü ve iletişimi, kutsal kitabın yorum yahut tefsiri gibi ziyadesiyle dinsel bir etkinlik-

le görevlendirilmiş ve papazlık işleviyle kurumsallaştırılmış yüce iktidarların sınırlamalarından kurtarmak için, çok-sesli (*pluri-vocal*) bir dil kavramı yaratmak gerekiyor. Ve bu, toplumsallığa uygun bir iletişim becerisinin görevidir: Sayesinde diyaloğun monoloğu, mananın hakikati ve bağlamın dili öncelediği diyalojik bir tahayyül.

Diyalojik önceliği ifade etmek için Bakhtin ve Voloshinov'un seçtiği ikinci önemli prosedür, bizi ilgilendiren kavramlar kümesinde doğrudan yer alıyor: Bu, "yabancı sözcük" mefhumuyla açılan bir perspektiftir. Bir yabancı sözcük (Tanrı, *sui generis* bir toplum ya da Akıl gibi aşkın) herhangi başka bir yerden değil, Öteki'den gelir. Onun varlığı, anlamını ve önemini önceler. Biz, bize öteki tarafından sunulan şeyden önce onun anlamını ve önemini isimlendiremiyoruz. Dolayısıyla Leibniz'in ve Yafes dili kuramının meşhur önermesini [hatırlayalım:] Her anlam "yabancı sözcükler"in çoklu halde birbiri içine geçmesiyle inşa edilir ve bu her an yeniden oluşmaya devam eder; dil içinde sürekli toplumsal bir etkileşim vardır; yerli sistemler, sınıflar, kuşaklar yahut yaş ve cinsiyet grupları arasında sürekli bir mücadele söz konusudur.[3]

Marksizm ve Dil Felsefesi'nde Bakhtin/Voloshinov, sanki "yabancı sözcük"ün kurucu rolünü inkâr ediyor gibidir:

> Böylece ölü, yazılmış, yabancı dil, sayesinde dilbilimsel düşüncenin dikkate alındığı gerçek dil tanımıdır... Yalıtık, bitmiş, monolojik telaffuz, sözel ve fiili bağlamından koparıl-

3 Leibniz'in uyguladığı mikroskobik aritmetikte, çokluklar serisinin bir kombinasyonu olarak dile ayrılmış belli bir yer vardır. *De Arte Combinatoria* isimli eserinde, (çeşitli çokluklara ilişkin dilbilimsel bir düzlemde buluşmaya bağlı olan) ifadenin uygun mantıksal analizini taşımak için, incelemesini ifadeler ve önvarsayımlar sistemine kadar genişletir. Onun dilbilimsel kombinasyon kuramını oluşturma yönündeki bu büyük becerisinde, "yabancı sözcük"e, özellikle de Çince'ye olan ilgisinin rolü görülebilir. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz: Serres, 1982: 22. 186-193.

> mış ve olası herhangi aktif bir yanıta değil de bir filoloğun nezdinde pasif bir anlama haline açık şekilde durmaktadır – ki bu, dilbilimsel düşüncenin temel "done"si ve başlangıç noktasıdır (Voloshinov, 1973: 73).

Böylece ortaya çıkıyor ki "ilk" dil bir metafor değildir ve onun önemi kendi içinde değerlendirilmelidir, dolaylı bir söylemin içinde değil. Bu yüzden çağdaş düşünürler olarak Deleuze ve Guattari şunları söyler: "Dil bir parçadan diğerine yahut görünenden görünmeye giden bir içerik değildir fakat zorunlu olarak, her ikisi de görünmeyen ikinci parçadan üçüncü parçaya gitmektedir." (Deleuze ve Guattari, 1980: 123)

Ortaya çıkan kanaatin istatistik doğasından bakıldığında dillerin bu "çoğalışı", uygun kanaat oluşturma kurallarına göre kaotik bir kimliği tarif eder. Bu kimlik, modernlik içindeki kanaat kurallarına göre mücadele edenler için, geleneksel "hakikat" rejimlerinin –bizim örneğimizde İslâmi kanaatin– savunucuları için olduğundan daha az acınası değildir. Öbür Dünya'nın, yani Öteki'nin gerçek ve hatta varsayılan kimliğinin belirişi, bir tür ayna dünyanın eşiğinde bir "yüz" ile karşılaştığımızda ortaya çıkan indirgenemez bir sorun gibi duruyor: *Les mots et les choses*'ün [*Kelimeler ve Şeyler*] girişinde Foucault, Borges'in "Bir Çin Ansiklopedisi"ne atıfla, bu konudaki en iyi örneği veriyor (Foucault, 1966:3). Ve sorunun tam tanımını ise Deleuze ve Guattari yapıyor: "Çin muhtemel bir dünyadır fakat o yalnızca birileri Çince konuştuğunda yahut verili bir deneyim alanında birileri Çin hakkında konuştuğunda gerçeklik kazanır." (1991: 22-3) Yazarların tartışmalarını yorumladığımda edindiğim perspektiften baktığımda bu "deneyim alanı" da kanaatle ilgili olduğunu kanıtlıyor çünkü yalnızca bir ben ve Öteki arasındaki değil, kişinin kendisiyle olan ilişkinin de gerçekliğini ortaya çıkarıyor.

André Haudricourt dikkatimizi, içinde hem kendi doğamıza hem de dışarıdaki doğaya bağlı kaldığımız "derin" psiko-sosyal yapıları ihmal edişimize çekiyor. "Toplumsal" ve "ahlaki" düşünce, "ilişkisel" bir kategori olan ve doğayla kurduğumuz ilişkiye kazınmış halde duran "doğamız"dan güçlü bir şekilde etkilenmektedir. Sosyal bilimlerde, kısmen ya da tümüyle bu ilişkileri görmezden gelme alışkanlığı Aydınlanma'nın bazı "meydan okuyan" düşünce ve uğrakları haricinde Aristotelesçi-Kartezyen düşünce sistemlerinin gelişmesiyle birlikte belki de hep vardı (Haudricourt, 1962).

Haudricourt'un iddiası şu: İnsan türü "neolitik" devrimle birlikte dünyayla değişik tarzda bir ilişkinin içine girdi: hayvanların evcilleştirilmesi ve bitki yetiştirme. "Neolitik dönemde bitkisel ve hayvansal dünyalar karşısında insan artık ne yalnız başına bir yırtıcı ne de bir tüketiciydi, o aynı zamanda 'evcilleştirdiği' türlere yardım ediyor, onları koruyor ve onlarla birlikte uzun süre var oluyordu." (Haudricourt, 1962) Bu, insan ile doğa arasında yeni ilişki biçimlerinin doğması anlamına geliyor ki bunları aynı zamanda insan ile tek bir insan yahut bir insan grubu arasındaki ilişkilerde de görebiliyoruz. Fakat Haudricourt, avcılık ve toplayıcılık döneminde sürdürülen ilişkilerin hepten yok olamayacağını da belirtiyor, zira bunlar hasat zamanındaki yahut hayvanların azaltılması dönemindeki ritüel döngülerinde ortaya çıkıyor. Bu ilişkiler bizim psikolojik tasarımımızda böylesine derinden kazınmış haldedir ki bir çocuğun, kendi beslediği bir hayvanı yemeyi reddetmesine tanık olabilirsiniz. Çok çeşitli toplumlarda evcilleştirilmiş hayvanlar, ritüelle onaylanmadan ve seremoniler olmadan yenmezdi. Fakat "Yeryüzünde bitki ve hayvan çeşitliliği, bütün medeniyetlerde bu *amical* [arkadaşça] ilişkilerin niteliksel kimliğini olanaksız hale getirdi." (Haudricourt, 1962).

Haudricourt, Batı-Doğu eksenindeki bu "afektif" ilişkilerin kesintisinin izini sürer ve Doğu kısmına –muson yağmurları, coğrafya ve iklimin ekolojik sürekliliği, tam da bölgeye has hayvan ve bitki türleriyle– yalnızca Çin'i, Hindiçin'i ve Malezya'yı dahil eder. Tarım toplumlarının bu türlerle olan ilişkileri, Haudricourt'un "dolaylı olumsuz eylem" demeyi önerdiği şeyin bir özelliği. Bu türden bir "eylem"de, ne "mekânla şedit bir bağlantı" ne de evcilleştirilmiş canlıyla "eş zamanlılık" benzeri bir şey söz konusudur. Haudricourt bu konuda, Yeni Kaledonya ziraatinde görülen tatlı patates (*Dioscorea alata L.*) örneğini veriyor; tatlı patatesin geniş tohumları toprağa yerleştirilmeden önce, bitkisel yüzey "çerçevesi" dikkatli bir şekilde düzenleniyor. Eğer dev bir yumru üretmek istiyorsanız, onun içini dolduracağını varsaydığınız boş bir alan ayırmak zorundasınız. Büyük dallar yumrunun uzağında olmalı ki büyümesine engel olmasın ve sonra, eğimli bir çubuk oraya yerleştirilir ki yumrudan çıkan sarmaşık, dala ulaşabilsin. Yay, yumrunun özenle kazılmasıyla ve onun kıvrımlarla kuşatılmasıyla gerçekleştirilir; devasa soğanlar örneğinde ise biri, yumruyu nazikçe çok ince bir set yatağına yatırarak, onu hindistan cevizinin kıvrımlı beliklerine gömerek ve taşımak için bir tablaya sabitleyerek gümüşten bir moloz açmak zorundadır. Öyle anlaşılıyor ki bitki, aşırı derecede kırılgandı ve kolonyolistler yerli tarımı tahrip eden evcil hayvanları getirdiklerinde korkunç bir şekilde harap edildi. Sınırlanan bitki ölüyordu ve kendi çürümesinin ardından bütün tatlı patateslere de bu çürümeyi bulaştırıyordu.

Haudricourt, tatlı patates ziraatini Akdeniz'de koyun kuzu yetiştiriciliğiyle kıyaslar. Akdeniz bölgelerinde tarımı "kitleler" halinde görebiliriz lakin hayvan yetiştiriciliği Çin tarımıyla benzer temellerde sürdürülüyor. Hayvanların doğasına uymak zorundasınız; yetiştiricinin görevleri öylesine

yüceltilir ki onun davranışı, otorite ve yönetim modeli olarak da alınır: Foucault'nun vaktiyle dikkat çektiği üzere egemen, erken imparatorluk döneminde bir yetiştiricinin davranışını taklit etmiştir. Bu yalnızca Yahudi-Hıristiyan din kültür ve geleneğinde böyleydi: ruhları yöneten bir çoban. Bu, dinî ve ahlaki konularda besbelli bir "aşkınlık"a yol açmıştı: Tanrı, doğaya üstün ve onun dışında bir şey olarak örnekleniyordu (Foucault, 1986). Ve tarım mantığıyla insanlar kendilerini Tanrı'yla özdeşleştirdiler, yani türler ve özellikle de bitkiler üzerinde egemen bir güçle. Çinli "Tanrı"nın ise, herhangi doğaüstü bir gücü yoktu. Onun gücü, doğanın yayılmasındaki güçten başkası değildi.

Böylesi bir düşünüşten ne gibi derin kimlik farklılıkları türüyor? Şunu not etmeliyiz ki Çinli kimlik, J. Needham'ın tarif ettiği ve Haudricourt'un özellikle vurguladığı üzere, daha ziyade ahlakın kendi içinde sınırlanmıştı. Fakat burada "kendi içinde" ile kastettiğimiz –Batı terminolojisine de çevrildiği şekliyle– "doğal" olduğu için, doğa yaratılışın düşük bir düzeyi olarak itibarsızlaştırılır. Aynı sebepledir ki insanın doğal tarafı, "ruhsal" tarafına, yani aşkın egemenin yönettiği tarafa kıyasla değersizleştirilir.

Madem ki "dünya içi" dinsel sistemleri hariç tutacağız, o zaman aşkın olanın "ruhsal" tecessümü nedir? Bu noktada, Vernant'ın eserinde yükselen tarihsel açılmayı bir kez daha takdim etmek isterim: "Dünya içi" ile "dünya dışı", yani "aşkın" dinler arasındaki zıtlık, derinden bir kavrayış elde etmek için ikinci bir zıtlıkla yer değiştirilmelidir; bu zıtlık ise, birey ile toplum arasındaki ilişkilere gönderen, nispeten daha sosyal nitelikte bir zıtlıktır. Yunan dini ile Hint dini arasında Vernant'ın yaptığı ayrımın, bir önceki zıtlığın sınırlarıyla genellikle örtüşmesine karşın, Paul Dumont'a atıfla, savunusunu bireyin kendi toplumu içindeki somut yeri gibi bir düzleme yerleştirme erdemi vardı: Söz konusu ayrım,

dinî pratikleriyle (kurban ve dua gibi) toplumsallığa bağlanan Yunan yurttaşı ile dinî pratikleri onun toplu yaşamdan, ailesinden ve toplumsal grubundan ayrılmasına temellenen Hintli "yogi" arasındaki zıtlıktır. Somut dinlerin her zaman bu iki zıt biçimin bir kombinasyonu olma eğilimi gösterdiği doğrudur. Hatta büyük dinlerin bu tarz "bilinçli" kombinasyonlar oldukları bile iddia edilebilir. Orta Çağ'a özgü sofu tanrıtanımaz, protestan inanç sahibi, tarikat ve cemaatler, masonluk ve benzeri oluşumlar –İslâmi gelenekteki tarikatları dışarıda bırakamayız– dünyanın büyük dinlerinin heterodoks unsurları, hepsi de içkinlik gibi yeni gelişen yahut gelişmeye çalışan bir kavramın gelişmesini durdurmuşlardır (Vernant, 1990: 51-6).

Siyasal alanın üçlü işlevi

1938'den bu yana Georges Dumézil başarılı tahminler, taslaklar ve geçici sentezlerle Hint-Avrupa toplumlarının dinleri üzerine karşılaştırmalı çalışmanın yeni bir yolunu, geleneksel "karşılaştırmalı metodoloji"nin kalıntıları üzerine kurmayı denemiştir.

Onun yeniden kurduğu ideoloji kavramsallaştırmasının merkezinde şu ünlü "üç işlev" var: Büyüsel ve hukuksal egemenlik, fiziksel güç ve verimlilik. Dünyanın düzeni ya da krizleri de, yahut Tanrıların ya da insanların mutlu ya da mutsuz eylemleri de belli bir hiyerarşi içindeki bu büyük üç işlevin uyumlu ya da çatışkılı oyununu aktarıyor. Bu işlevler, arkaik toplumların –genellikle de bilinçsizce– tatmin oldukları üç temel ihtiyaca cevap verirken, Hint-Avrupalılar dağılmalarından hemen önce bu üç işlevden bir felsefe çıkardılar. Hindistan'dan İtalya'ya ya da İrlanda'ya, İskandinavya'dan Yunanistan'a ve Kafkasya'ya kadar bu felsefi miras, bize tarih-öncesi prototip teolojilerine, mitolojileri-

ne ve türdeş kurumlarına bakma şansı veren en azından bazı kalıntıları olsa da, binlerce yıl sonrasında yok olmaya karşı mücadele etmiştir.

Fakat atalarının ideolojilerini ortaya çıkaranlar yalnızca dinler değildi. Edebiyat da bu prototipleri, özellikle de epik olanları, sürekliliğe, yani tarihe aktarma konusuyla meşguldü. Üç toplumda, ikisi bilimsel biri popüler olmak üzere muazzam bir külliyat devam etmiştir: Hintli Mahabharat, Roma'da Kökenler Tablosu ve Kafkasya Osetleri arasındaki *Nartların Yüzüğü*. Dumézil'in yaptığı filolojik analiz, bu üç örnekte eski üçlü yapının deşifresini sağlıyor ama diğer yandan aynı yapının üç düzeyindeki farklı ifadeler, her bir kombinasyonu önemli bir bütünlüğü tarif eden çok sayıda düşünme tarzını ve kavram oyununu açıklığa kavuşturuyor.

Mit ve Epik isimli çalışmasının ilk cildinde Dumézil, şöyle bir şey göstermeye girişir: Üçlü işlevin (yani büyüsel ve hukuksal egemenlik, güç ve verimlilik) ideolojisi –ki Hint-Avrupalıların tarih öncesi bir karakteristiğidir– buradan neşet eden birçok toplumda uzunca bir süre varlığını sürdürmüş, bilhassa Hintli Mahabharat ailesinde üretilen muzzam epik işlerin bazılarına baskın gelmiş ve (her bir işlevde usta olan patron tanrılar şeklinde gruplanmış) Tanrıların şeytanlarla kozmik çatışmalarını geliştiren çok fazla antik mitolojinin aktarımı olagelmiştir.

Dumézil, ikinci ciltte, başka türden problemlere yaklaşmayı deniyor. Büyük şiirin üç parçası inceleniyor ve görülüyor ki hepsi de ulusal Hint kimliği oluşmadan çok önce zaten var olan bir anlatıyı devam ettirmişler.

İlk makale bir İskandinav kahraman ile bir Hintli kahraman, *Starkadhr* ile *Çiçupala* arasında, iki karşıt tanrının rekabet oyunu içindeki paralelliğini açıklıyor. Canavar olarak doğuyorlar ve yaşamları, Herkül'ünki gibi sayısını tanrıların belirlediği cinayetlerle dolu bir dizi macerayla besleni-

yor. Son cinayetten sonra ikisinin de başı düşman tanrı tarafından kesiliyor ve onlar, düşmanlığı sevgiye dönüştüren bu vahşi ölüm örneğinde katil-intikamcı [konumuna] çakılıyorlar.

Hindistan ve İran'la sınırlı ikinci makale, muazzam bir problemi öne sürüyor: Ahamenîlerden önceki İran'ın geleneksel tarihi, özellikle de Shinimah'da büyük bir yer işgal eden Râvi hükümranlığının ya da "Kayani" krallarının tarihi, muhtemelen orada olup bitenlerin ya da otantik hükümdarlıkların hafızasını koruyor; yahut da tarihselleştirilmiş bir masaldır söz konusu olan. En ünlü Kayani olan Kavi Usan, onunla neredeyse aynı isimdeki Hint efsanesi Kavya Uçanas'la birlikte, şüphecilikle tanışır. Dumézil, ilkinin büyücü tipinde ve ikincinin bir kral tipinde, çeşitli benzerlikler sunduğunu gösteriyor.

Üçüncü çalışma ise Hindistan'ı İrlanda'ya bağlıyor. Hintli kral Yayâti, Pândava'nın atası ve İrlanda'nın ilk yüce kralarından biri, çocuklarıyla benzer ilişkiler içindedir: İkisi de kendini, başkaldıran oğullarına karşı savunmak zorundadır ve ikisi de özverili kızları tarafından desteklenirler. İrlandalı kız, savaşta güçsüz düşmeleri için kardeşleriyle ensest ilişkiye girerken, Hintli kız da babasını kurtarmak için dört farklı kraldan dört oğul doğurur: Her biri bir özellikle donanmış geleceğin kralları. Bu arada, Hintli kızın ismine (Madhavi'ye) çok yakın ismi olan İrlandalı kralın kızı Medb, eşlerine krallık azametini bahşeder; onlara üç koşulu, yani "kıskanç olmadan, korkmadan, tamahkarlık etmeden" var olmayı dayatır. Bu noktada biri, egemenliğin iyi bir uygulamasının fırsatlarına, risklerine ve koşullarına ilişkin Hindistan, İrlanda yahut Hint-Avrupa öncesi bir kuramı betimleyebilir.

Dolayısıyla tarihöncesi bir yazından kalan Hintler, İskandinavlar, Yunanlar ve Keltler arasında çeşitli şekillerde evrilmiş fragmanlardır. İletişim ya da temasın olmadığı top-

lumlar arasında binlerce yıl boyunca ortak bir edebi geleneğin farklı yollarını takip etmek; bu, yazınsal tarihte eşsiz bir durumdur.

Üçüncü ciltte konu, bugün tam manasıyla romanesk bir külliyat olarak beliren ve yazarlar, planlar yahut usûller varsayan Antik Roma tarihinin –8. yüzyıldan 4. yüzyıla kadarki– ilk yüzyıllarıdır. Kronik yazarlarının her biri kendi amaçları ve tercihleri doğrultusunda yöneldiği bu külliyat, 350 ile 275 yılları arasında oluşturulmuştur. Bu tarihte maddi, olgusal ve imgesel olanın rolü neydi? Dumézil, ilk iki ciltte ele aldığı Etrüsk-öncesi kraliyet tarihini bir kenara bırakır ve Roma-öncesi Hint-Avrupa toplumlarının en eski efsaneleriyle karşılaştırmalı olarak yalnızca 5. ve 4. yüzyılların mitolojisini hesaba katmaya girişir.

Romalıların Veii'li Etrüsklere karşı açtığı ünlü savaşın (Janiculum tepesinden önce, tahrip edici bir nehri doğuran Albin gölünde) en çarpıcı episodlarından biri, Neptün'ün işlevini açıkça belirten Neptunalia (23 Temmuz) antik mitidir: Neptün, Roma'da yeniden yaşam formu kazanan, İrlandalı Nechtan (*Nept-o-no*) olarak cisimleşen aynı Hint-Avrupa tanrısı, işte hiddetli ve öfkeli bir günde nehirlerin nehri Boyne'yi yaratan korkunç –patlama– çukurlarının sahibidir.

Veiiler, Brennus ve diğer birçok rakip karşısında muzaffer olan Camillus, geleneğe göre Prenses Aurora'ya adanmıştır. Yahut da Plutarkhos'un dikkatli bir okumasının göstereceği üzere bu tanrıça, ilahiyatı, ritüelleri ve Fortuna'nınkine karşı olan karakteriyle bu kahramanın yaşamını domine etmiştir, yani "Camillus'un Hayatı"nın kurucularına çok fazla nitelik kazandırmış, hatta sayesinde otantik gerçekleri öngörmenin zorlaştığı episodlar sunmuştur.

Üçüncü kısım, 4. ve 5. yüzyılların üç asil kahramanının yaşamlarını yeniden inşa etmek için geniş ölçekte kullanılmış başka bir usûle açıklık getiriyor. Coriolanus ve Publico-

la: İlk iki biyografinin ve önemli tahriflerle birlikte üçüncü biyografinin çeşitli episodları, ilkel Roma dinini sürdüren Jupiter-Mars-Quirinus üçlemesiyle beliren üç işlevin (mukaddes, fiziksel güç ve bereket) Hint-Avrupalı çerçevesinden türetilmiştir.

İki ek üzerinden Dumézil, tanrıça Aurora, yani Mater Matuta üzerine yapılan araştırmaların aktüel halini gün yüzüne çıkarmaya girişir. İncil'le çatışma içinde bir diğeri de, hangi manada üç işlev ideolojisinin Hint-Avrupalıları karakterize ettiğinin söylenebileceğine vurgu yapar. Dumézil'in çalışmasının ve "üçlü ayrım" öğretisinin önemi, toplumsal varlığın muazzam zincirinin serimlenişindedir.

Sözüm ona "gerçeklik yitimi"ni Ütopya ile telafi etmek; "modernizm" projesini sürekli geçmişe, yani "tarihin sonu" ifadesinin iki yüzyıl gecikmeyle dillendirildiği ufuklara referanslarla onarmak; bütün bunlar daha çok semiyotik düzene işaret ediyor ki onun varsayılan majör örneği anlamlama aşamasıdır: Bir gösterge başka bir göstergeye gönderir ve bu böyle sonsuza kadar gider yahut Kristeva'nın varsaydığı üzere, bir göstergeler sonsuzluğu içinde göndermelerin de sonsuzca gerilemesi ile bütün göstergelerin Sonsuz, Tanrı, *Logos* ya da başlangıç gibi majör bir göstergeye topyekûn bir gönderimi arasında hiçbir farkın olmadığını söylememize mani bir şey yoktur. Bu majör gösterge, Gösterilen denen şeydir. Yine aynı şekilde, bu majör Gösterilen'in her şeyin Gösteren'i, yani Yüklem'in yaratıcısı yahut her deneyimi büyülü hale sokan majör unsur olduğunu söylemekten bizi alıkoyan bir şey de yoktur. Bu bir Yüz kadar uzamsal yahut bir İman kadar duygusal olabilir. Pascal'ın hatırlattığı üzere bir inançlar sisteminde iman, düşünsel üretimde olduğu gibi "şüphe" yoluyla dönüştürülemez. İnanç, "Ben biliyorum ki ..." kipiyle iş görür, yani dünyanın Kartezyen kesinliğinden daha ziyade mutlak sezgiye gönderen bir kesinlikle.

Şöyle de diyebiliriz; anlamlandırma rejimi bütün göstergeleri, düşünen özne, şüphe eden *cogito*'nun sağladığı tek bir güvence altında örgütler. Leibniz ile birlikte Spinoza, "olanaklı dünyalar" yöntemiyle, yani "düşünülebilir olan herhangi bir şey, yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda varoluş kudreti içindedir" şeklinde çarpıcı bir savla, bizi düşünmeye zorlar.

Özellikle Alman düşünürler Jurgen Habermas ve Karl Otto Apel tarafından sözüm ona "iletişim bilimi" düzleminde geliştirilen evrensellik tezleri, Müslümanlık süsü içinde araştırmalarını sürdürmek için Batılı akademilere girmiş olanları başta olmak üzere İslâmcılar tarafından hoş karşılanır. Türkiye'de de "Müslüman entelijansiya" böylesi evrensel bir öğretiyi solun tekelinden koparmak için çaba gösteriyor. Evrenselcilik fikrinin, sözüm ona İslâmi köktencilik tarafından "İslâm Rönesansı"ymış gibi adlandırılan bir dönem üzerindeki etkisi nedir? Bu bir tür, modern dünyanın İslâm'a yönelik kültürel tavırlarını etkileyecek ideolojik ve doktriner safi bir "strateji" mi? Yoksa zorunluluğunu öncelikle Müslüman entelektüellerin zihin dünyasında açık eden kurnazca bir ilgi kayması mı, zira modern dünyadaki iktidarlarını ancak genel bir konsensusa katılmaları koşuluyla devam ettirebileceklerini kavramış olmalarının sonucuyla gelen bir zorunluluktan bahsediyoruz? Bence her iki tutum da samimi; fiilî İslâmın terkibinde aynı anda varlar. İslâmcı çevrelerde tekrar tekrar samimi bir şekilde tartışılan şu sorular bu gerçeği kanıtlıyor: Moderniteye ve modernleşme projelerine yönelik İslâmın tutumu ne olacak? İslâm'ın kendini yenileyecek kapasitesi (dolayısıyla da buna ihtiyacı) var mı? Batı'da Foucault, Lyotard, Deleuze ve diğer "postyapısalcı"lar gibi etkili entelektüeller ve araştırmacılar tarafından yakın zamana kadar çok sert bir şekilde eleştirilen büyük Aydınlanma projesine yönelik benimsenen tutumlar nelerdir? Laik entelektüellerle, Devlet'le ve tam manasıyla

İslâmcı olmayan popüler güçlerle en azından asgari demokratik kabuller üzerinde bir sözleşme yahut bir anlaşmanın, evrensel bir temeli var mıdır? Medyada, basında, akademide ve Devlet aygıtlarında Müslümanların varlığı hususunda bir rızayı kanaat düzleminde geliştirecek araçlar mevcut mudur? Batı'da ve Türkiye gibi laik Müslüman ülkelerde sözüm ona "İslâm'ın yükselişi" konusundaki kaygılı sorgulamanın eş derecede parçası olmaları bağlamında bu sorular, hem İslâmcılar hem de İslâmcı olmayanlar arasındaki tartışma konularını tarif ediyor.

Freudyen analiz insanın varlığını elemli, akıl dışı bir gücün derin içgüdüleriyle birlikte anlıyor. Faşizmin yükselip düşmesinin yanında insanlık tarihinin en yıkıcı iki savaşının da damga vurduğu yüzyılımızın ilk yarısında bu akıl dışı, muğlak güç çoğu zaman kitle koşullarıyla ilişkilendirildi. İspanyol filozof Ortega y Gasset *Kitlelerin Ayaklanması* isimli eserinde avamın hakimiyetinin ortaya çıkmasına, "kitlelerin bütün toplumsal güce erişmesi"ne karşı uyarmıştı. Bu tarihsel bağlamda "kalabalık, sahne ışıklarına erişmiştir ve ana karakterdir. Artık başkahramanlar yoktur. Yalnızca koro vardır."

Kitleler sorununa ilişkin bu soykütüğü Fransız Devrimi'ne kadar geri götürülebilir. Bu uyarı karşı-devrimci De Maistre, De Bonald, Gentz tarafından yapılmış ve Nietzsche ve Spengler gibi anti-liberallerce de yinelenmiştir. Bugün göründüğü şekliyle bu uyarı daha ziyade, insanlığın evrensel ilerlemesi ve eşitliğiyle 19. yüzyıl boyunca hayranlık uyandıran liberalizm karşısında faşizm tehlikesine yönelikti.

Bu uyarının siyasal yeniden söylenişi, "ortalama insanın hakimiyeti" yahut cehaletin eğitim üzerinde ve sayıların bilgi üzerindeki hakimiyeti yönünde genel bir eleştiriydi. "Yükselen proleteryanın ve tehdit edici sosyalizmin vehameti"ne karşı sloganlarla da çok defa renk değiştirdi.

Daha erken dönemde benzer başka bir ifade, siyasal huzursuzluğun yarattığı belirsizlik duygusuyla demokrasinin "geri döndürülemez" ilerlemesine, aşırılıkların köreltilmesine ve "ortalama" bir kalabalığın ortaya çıkmasına dikkat çeken De Tocqueville'den geldi.

19. yüzyıl sosyalizmi, "Alle Räder stehen still, wenn Dein starker Arm es will" (Senin güçlü kolun ne zaman ister, o zaman duracak bütün çarklar) sloganıyla formüle edilen bir proletarya *prise de conscience*'ının [bilinç] gelişmesine yardımcı olmuştur. Dünyalı birey, Simmel'in çok güzel tasvir ettiği metropolitan sorunla yüzleşirken, yalnızca proletarya proleter kitlelerin komün ve kooperatif şeklinde var olmaları üzerinden yeniden örgütlenerek böylesi bir "daralma"dan sıyrılabilirdi. Sendikalar ve Sosyalist oligarşiler bu "uyanmış insanlara" kitlesel durumu ussallaştırma inayeti verme yönünde bir imtiyaz temelinde geliştiler.

Diğer yandan bizim yüzyılımız, kitlelerin bu "akılcılığı" rüyasından uyanmıştır. 19. yüzyılda doğa biliminde hassaten yanlış anlaşılan kitaplar olan Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde ve Ernst Haeckel'in *Evrenin Bilmecesi*'nde görüldüğü üzere halk, kalabalıklar, artık "akıllı" değildir. Liberal yazar Thomas Mann da, Nasyonel Sosyalizm'in yükselişiyle birlikte orta sınıf uygarlığına öldürücü bir saldırı geldiğinde, "bir orta sınıf uygarlığının son kale duvarı ve gerçek varisi" diyerek onları alkışlamıştı.

Gabriel Tarde'ın, "belirsiz düşünme"nin kurucularından biri ve bir "dengesizlik yazarı" olarak modern (ya da postmodern) düşünceye "kabulü", Spinoza'nınkine benzerdir. Ve yine Martin Buber ve Georg Simmel gibi o da uzun süre unutulmuş bir figür olarak karşımıza çıkar; fakat sosyolojik düşünce tarihinde kökleri Durkheim'a (ki Tarde'ın baş muarızıdır) kadar giden "yapısalcı" geleneğin, bizim konumuz bağlamında, bozulması şeklinde revize edilmesi şart olan bir

görev için gerçekten de önemli bir konumda yeniden görünür olmaya davet edilmiştir.

Şimdiye kadar Tarde'ın sözüm ona toplumsal kurama kabulü resmen –ama çoğu zaman ismine açıkça bir referans verilmeden– etnometodoloji ve etkileşimciler gibi zamanın "büyük kuram" perspektiflerine karşı çıkan Amerikan sosyolojisi tarafından gerçekleşti. Onun ismi, sosyoloji ve psikoloji arasındaki bir ayrımın eklemlenişine dahil edildi ve Serge Moscovici gibi toplumsal gerçeklik ve bireysel gerçeklik şeklinde yeni yeni oluşan iki alan arasında konumlanan bir kuramcının öne sürdüğü üzere Tarde bir "sosyal psikolog"un tanımsız pozisyonunu aldı ki bu alanlardan ilki Durkheim sosyolojisi tarafından, ikincisi ise davranışçılık ve içebakış bileşenleri olan *fin-de-siecle* psikolojisi tarafından dikkate alınmıştı.

Tarde'ın *Les regies de l'imitation* [Taklidin Yasaları] isimli çalışmasında ileri sürdüğü mahiyet, sürekliliğin sezgisel perspektiflerini yeniden kurmanın bir aracı olarak Barok düşüncenin öncüllerini tekrardan inşa etmektir: Söz konusu olan, çeşitlilik üzerine ve çeşitliliğe ilişkin bir düşüncedir, yoksa düzenli kozmos, toplumsal sınıflar ve diğer moral entiteler üzerine değil. Bu düşüncenin temel kuralı, tam manasıyla Barok filozof olan Leibniz tarafından, çokluğun iki tipi –ya da daha doğrusu iki anlamı– arasındaki bir ayrım formunda çok önceleri formüle edilmişti. Çokluğun ilk anlamı kolektif bütünlüklere gönderir; indirgemeleri bütünlük ve çokluk kavramlarının çuvallamasına yol açan "nominalistler" tarafından benimsenir. Leibniz'in argümanı, "kolektivite"ye yönelik iki tip tutumu birbirinden ayırma eğilimindedir: Koyunlar, bir sürünün kolektif üyeleridir ama insanlar, kendileri için var olan akıllı hayvanlardır. Her iki kavramsallaştırma da bir kolektifliğe gönderme yapar ama biri dağıtıcı diğeri toplayıcıdır.

Kaotik kimlik

Bir kaos kuramının ortaya çıkmasına yol açan sözüm ona "kırılgan" dinamik yapılara ilişkin –yapıları gözler önüne seren– çalışma, ilk kez James Yorke gibi matematikçiler tarafından 60'ların başında geliştirilmiş, son kez de Fransız matematikçi ve de filozof René Thorn, kuramın epistemolojik geri planını formüle etmeye girişmiştir. Fakat Thorn'a göre "kaos" teriminin kullanılması yetersizdir çünkü "onun, davranışı her türlü tarife meydan okuyabilecek sistemlere istisna edilmesi lazımdır." Kaos kuramınca çalışılan sistemler, "Anossov'un sistemleri... açık bir şekilde tasvir edilir ve üstelik onlar, yapısal olarak da istikrarlıdırlar." (Thorn, 1986: 19) Kaos kuramında ortaya çıkan şey, modern akılcı filozofları, bilhassa Spinoza ve Leibniz'i yakalamış olan insan aklını hesaba katan ontolojik yasadır. En sağlam formülasyonunu Bergson'un çalışmalarında bulan söz konusu yasa şudur: Kaos ve kozmos, karmaşa ve düzen arasındaki zıtlık yalnızca insanın uydurmasıdır çünkü ikisi de kendi gerekçe mekanizmasını yaratır, yani biri ancak parçalı, "öznel" bir düzen olabilecek doğal ve toplumsal olgulara mütemadiyen bir düzen yakıştırma telaşındayken, diğeri orada farklı kurallar dizisiyle başka bir düzen seti bulur. Kaos, bu "ikinci" düzenden başkası değildir. Öyleyse kaos teorisinin bizi, kitlelerin ve kitlesel olguların akılsızlığıyla yüz yüze kalan aklın tümüyle yok olmasından kurtaracak bir hüneri vardır. Leibnizci ve Spinozacı modellerden esin almış bir dizi çalışmasında Gilles Deleuze, bize Barok filozofların dinamik modellerini hatırlatır çünkü onların akılcılığı varlığın özsel olmayan formlarında saklıdır: Leibniz'in Monad'ı ve Spinoza'nın *corpora simplicissima*'sı [basit cisimler].[4] Bu özsel olmayan

4 *Spinoza et le problème de l'expression* [*Spinoza ve İfade Problemi*] adlı eserinde Deleuze, Spinozist fiziğin "metafiziği" üzerinde duruyor; burada "bedenlerin

ilkeleri Batı metafiziğinin (büyük "İ" ile yazılan İlke'siyle (*Arkhe*, *Logos*, O, İdea, Öz vb.) karıştırmak yanlış olur. Leibniz'in monadı, geleneksel felsefenin Atom'undan farklı olarak özü ve formu tanımsız bir "saf çokluk" olma eğilimindedir ya da daha doğrusu kurmaca, cisimsiz bir niteleme onları bir "öz-form" yapardı. Spinoza özü bozma yönünde daha da ileriye gider: *Corpora simplicissima*'nın form ve özü yoktur çünkü onlar yalnızca hareketleri ve durmaları, hızları ve yavaşlıklarıyla ayırt edilebilir. Öyleyse Spinoza için "bedenler birbirlerinden, cevherleri bakımından değil, hareket ve durma, çabukluk ve yavaşlık bakımından ayrılırlar." Bu durumda Spinoza'nın Tek Cevher'inin de "taklitler" ve "bireyleşmeler" gibi süreçlerle zorunlu olarak etkilenim içindeki bir bütünlük olarak ele alınması gerekir çünkü "Hareket halinde olan veya duran bir beden, hareket eden veya duran başka bir beden tarafından, o da başka bir beden tarafından ve böyle sonsuzca harekete veya durmaya gerektirilmiş olmalıdır."[5] Barok fizik anlayışında (ki dinamik bir teori olarak "toplumsal fizik" düşüncesini dışlamaz) bedenler, daima harekete ve durmaya, hızlılığa ve yavaşlığa atıfla çeşitli boyutlarda birbirleri arasında anlaşma sağlar ya da ayrılırlar. Bu düşünce, Derridacı bir "*diférance*" temasına indirgenemez çünkü "içkin fikri" olumsuzlayan "fark"ların yeni-

anlaşması" bir "fizik sözleşme" ile örtüşüyor ve bu sözleşmenin toplumsal ifadesi de zaten Spinozist "toplumsal sözleşme" öğretisini oluşturuyor (Deleuze, 1968). Bir toplumsal sözleşme, tek tek bedenler ve onların birbirine bağlanma kuralları arasındaki mekânsal-fiziksel bir sözleşmeye gönderme yapmaksızın açıklanamaz. F. Guattari'yle birlikte yazdıkları *Qu'est-ce que la philosophie* [*Nedir Felsefe?*] isimli eserde Deleuze, felsefede ve felsefi ufuklarda büyük bir sorun olarak yer alan (Spinoza'nın içkin "fikirler"i yahut Epikürcülerin *clinamen*'i gibi) kavramların sonsuz devinimini kuşatan Spinozist "içkinlik düzlemi" mantığını hatırlatır. Çağdaş düşünce ile Barok –"insan önce bir beden yaratmalı" temasının geri dönüşü– arasında süreklilikler kurduğu *Le Pli* [*Kıvrım*] isimli eserinde de, bir kıvrılma-açılma süreci olarak eylemde, safi çokluk olarak bir monadda "sonsuz yoğunluklar" şeklinde Leibnizci konuları ele alır.

5 *Ethics*, 2, Lemma 2.

den kurulmasına değil, bir akıl ilkesi olarak "güçlü düşünce" düzenine aittir.[6]

Kaos teorisi kendine özgü, aşkın bir durum ya da öze herhangi bir gönderme olmaksızın bir beden, bir kavram, bir düzey ve bir doğa fikrini bize öğretir: Söz konusu olan kıvrımlardan, katlanışlardan, taklitlerden, bulaşmalardan ve "viral" varoluşlardan başkası değildir. Her yapı "açık"tır ve bu "açıklık" metinsellikteki sonsuz oyunun ve yorumlama yahut majör temaları parçalara ayırma etkinliğine dayanan yapısökümün değil, içkin fikirler düzleminin açıklığıdır.

Kimliğin kurucusu olarak kanaat

Kanaat, bir grup adına konuşan jenerik öznenin kurulmasına yönelik bir girişim olarak ifade edilir; eğer kanaat ideolojisi siyaset alanına çoktan yatırım yapmışsa, söz konusu grup tercihen siyasaldır. Böylesi bir ifadeyle kanaat "hakikat"le ilişkili olarak belirmez (yani Yunanların terminolojisini kullanacak olursak bir *episteme* değildir) ama "hakikat"in ifadesi bile kanaatin ilkelerine riayet etmek zo-

6 Spinoza'nın terimleriyle "içkin fikir" şu şekilde açıklanabilir: "Eğer insan bedeni bir dış bedenin tabiatını kuşatacak bir tarzda duygulanmış ise, insan Ruhu bu dış bedeni fiil halinde var veya kendisine hazır gibi görecektir: Ta ki beden bu dış bedenin var olmasına, hazır bulunmasına engel olan başka bir duygulanışla duygulanmış olsun." (*Ethics*, II, Ö. XVII) Dolayısıyla ruhun/zihnin, dış bedenleri kavrama becerisi vardır ve bu, söz konusu bedenler "artık var olmadıklarında bile" geçerlidir çünkü insan bedenini bir kere etkilemişlerdir. Diyebiliriz ki bu fikir ancak, bir insan bedeninin yine bir dış beden tarafından etkilenmesiyle, yani onun varlığını dışlaması yahut doğal halde bir tutarlılık düzleminde var olamamaları dolayısıyla ortadan kalkabilir. Öyleyse Spinoza, Peter'in zihninin özünü kuran Peter fikri ile başka birinde, diyelim ki Paul'daki Peter fikri arasında bir ayrım yapabiliyor: "... bu iki fikirden birincisi doğrudan doğruya Peter'in varlığının özünü ifade eder ve Peter var oldukça onun varlığını kuşatır, ikincisi tersine olarak, Peter'in tabiatından ziyade Paul'un bedeninin halini gösterir. Ve böylece Paul'ün bedeninin hali sürüp gittikçe, Paul'ün ruhu, Peter var olmasa bile onu var gibi tasarlayacaktır." (*Ethics*, II, P. XVII, Scholium)

rundadır, örneğin kendi söylemi üzerinde hak talep eden jenerik bir öznenin ortaya çıkışına. Böylesi semiyotik bir rejim bütün sanıları hakikat anlatısına kaydırır; tıpkı *episteme*'nin Antik Yunan'daki sahibi olan filozofun, bir tartışma –gerçekten bitimsiz tartışmalar– yoluyla kabul edilmesi için onu yurttaşlar topluluğu huzurunda "öne sürmek" zorunda olması gibi. Dolayısıyla kanaatin semiyotiğinin, bazılarının "gerçekliğin sosyal inşası" dedikleri boş bir kavramdan ziyade, iktidar düzenine tercüme edilmesi gerekir.

Modern dinî söylem ya da daha doğrusu modernitenin kanaat semiyotiğinin gerekliliklerine riayet eden dinî söylem, "mutlak hakikat" hakkındaki –Tanrı'nın *Logos*'u formundaki– söylemini kanaat beyanlarına, hak talebi ifadelerine ve bir ikna retoriğine dönüştürmeye mahir olması anlamında iktidar nişanlarıyla donanmıştır. Aydınlanma öncesi dönemde kamusal alanın sekülerleşmesi sürecinin sonucu olarak dinî söylemin bu şekilde aracılaştırılması, başta papaz sınıfları olmak üzere dinin yorumlamacı semiyotiğinin *autochtonous magico*'sunun [kadim büyülü ortamının] yine dinî olarak kurulumunun verimliliğini düşürmek eğilimindedir. Bu dönüşümle birlikte papaz kesim, artık kutsal kitabın hakikatini yorumluyormuş gibi yapmayan ama görevini dinî kurumların, Tanrı'nın, Kilise'nin, İsa'nın çıkarlarını "temsil etmeye" indirgeyen bir ruhban sınıfına dönüşür. Bu dönüşüm dizilerinin 17. ve 18. yüzyıllar seyrinde Hıristiyanlık'a özgü olmaları, İslâm'ın yakın zamandaki dönüşümlerinin benzer bir yolla, en azından kısmen, ele alınamayacağı anlamına gelmez.

Uzun bir dönem boyunca *Yapısalcılık Nedir?* başlığı, çok sayıda çalışmaya ve araştırmaya uygulandığı için böylesi bir sunumda da aynı soruyu sormak kullanışlı olacak. Tarihine *survol absolu*'ye [genel bakış] istinaden yapısalcılık, muazzam bir ilerlemenin yaşandığı yüzyılda beşeri bilimlere ken-

dini dayatan bir yöntem olarak tanımlanabilir. Ferdinand de Saussure'ün paradigma devriminden bu yana dilbilimsel çalışmalarda sınanmış bilimsel anlayışı, bilhassa onu felsefi bir cereyan düzeyine çıkarmış Fransız etnolog Claude Lévi-Strauss'un çalışmasıyla göklere çıkarılmıştır.

Peki beşeri bilimler tarihinde bu "dilbilimsel dönüş"ün önemi nedir? Kayma özellikle dil alanında gerçekleşmişti. Saussure'e kadar en büyük filoloji ve dilbilim okulları, yani Meillet ve Vendryès'inkiler, bir dilin evrimini onu toplumun diliyle ilişkilendirerek açıklamanın imkânını aradılar. Saussure, dilbilimin doğum ve gelişim sorunuyla ilişkisini kesti. Sistem ve tarih arasındaki ilişkileri tersine çevirmeyi denedi ve dil içinde bir ayrıma gitti: Dilin uygulanmasına izin vermesi için benimsenmiş gelenekler kümesi olarak *langue* [dil] ve bu uygulamanın kendisi olarak *parole* [konuşma]. Dilbilimin nesnesi, duyulabilir *gösteren* zinciri ile kavranabilir *gösterilen* zincirinin birbirini karşılıklı belirlemesinden türeyen bir göstergeler sistemidir. Bu sistem, yapıdır. Bir terimin anlamı, bir nesneyle olan ilişkide değil, dildeki diğer sözcüklerle olan ilişkide tanımlanır. Bu da demektir ki anlam, diferansiyeldir. Bu tarz bir analizi antropolojiye uygulayan Lévi-Strauss, tarihselçilik-karşıtı ruhu muhafaza eder. Yapısalcılık, tarihe gönderme yapmadan işleyen bir birleşimdir. Fakat forma ilişkin bütün teorilerden ayrışır. Formalizm ve yapısalcılık, somut olana yönelik benimsedikleri tutumun farklılaşması sebebiyle ayrışırlar.

Formalizmin tersine yapısalcılık, somut ile soyutu zıtlaştırmayı reddeder çünkü soyutu ayrıcalıklı kılmak ister. Form, ona dışsal olan bir maddeyle tanımlanır. Yapının ise apayrı bir içeriği yoktur: Gerçeğin bir özelliği olarak mantıksal bir düzenlemede kavranan içeriğin ta kendisidir. Bu anlamıyla yapısalcılık, formalizmden türemiş olsa da şimdi kendi kaynağına tezat haldedir. Yapısalcılığın somuttan bi-

razcık uzaklaşması, onu çok gerilere taşır. Yaban düşünce, mantık-öncesi değildir, bilakis oldukça mantıklıdır. İlk düzlemde, yani somut düzlemde işleyen bir düşüncedir; bilimdir yahut "somutun mantığı"dır.

Lévi-Strauss yöntemini öncelikle akraba sistemleri analizine uygular. Tıpkı dil gibi akraba sistemi de, gerçekte ad verme düzleminde değil, ilişki çiftleri düzleminde tesis edilir: Koca-karı, baba-oğul, erkek kardeş-kız kardeş, dayı ve yeğen gibi. Aynı şekilde yine dil gibi akrabalık da bir iletişim sistemidir. Olgusal bir durumdan kendiliğinden gelişmez, daha ziyade temsillerin rastlantısal bir sistemidir. Biyolojik bir modalite değil, bir ittifaklar sistemidir. Evlilik kuralları kadınların toplumsal grup içindeki dönüşümünü sağlar ve böylece, biyolojik kökene dayanan soydaş ilişkiler sistemini, ittifaklara dayanan toplumsal bir sistemle ikame eder. Dolayısıyla akrabalık bir "dil"dir çünkü bireyler ve gruplar arasında belli bir tarzda iletişimi temin eder. Burada "mesaj"ın, gruba ait olan ve bireyler arasında dolaşan sözcüklerle değil, gruba ait olan ve klanlar arasında dolaşan kadınlarla kurulmuş olması, bu iki örnekte ele alınan fenomenin özdeşliğini hiç de değiştirmez. Dil değiştirmedir, iletişimdir, diyalogdur. Aynı durum evlilik için de geçerlidir.

Göstergelerin mübadelesi ile kadınların mübadelesi benzer olgulardır ve aynı yapısal yöntem her ikisine de uygulanabilir. Ensest yasağı, erkeğin kültür yaşamına başlamasını sağlayan başat yasadır. Doğrusu bu, tam anlamıyla Mauss'un ünlü "hediye kuralı"dır. Anneyle, kız kardeşle yahut kız çocukla eş olmayı yasaklarken onları başkalarına vermeyi zorunlu kılar. "Mübadelede, mübadele edilen şeylerden daha fazlası var." Karşılıklılık var. Bu yüzden her evlilik, doğa ile kültür, ittifak ile akrabalık arasında dramatik bir karşılaşmadır.

> Sembolik düşüncenin ortaya çıkması, sözcükler olarak kadınların, kendileri arasında değiştirilen şeyler haline gelmesini beklerdi. Aslına bakılırsa bu durumda o, aynı kadını uyumsuz iki farklı açıdan algılamaya zorlayan çelişkinin aşılmasının tek yoluydu: Bir yanda yerli yerinde bir arzu nesnesi ve böylece cinsel itkileri ve de temellük etme itkilerini kızıştırması; diğer yanda da kendinde algılanan, diğerinin arzusunun öznesi, işte ittifaktaki bağın vasıtası.

Bu artık anlam bakımından değil, kod bakımından bir dildir. Her örgütlenmenin prototipidir. Aynı yöntem mitler üzerine çalışmalarda da uygulanır. Lévi-Strauss'a göre insan zekâsı biriciktir. Mitsel düşünce, mantık-öncesi bir düşünce değildir; duyulur düzlemde mantıklı bir düşüncedir, ampirik kategoriler (çiğ ve pişmiş, taze ve kokuşmuş gibi) kullanan sınıflandırıcı bir düşüncedir (Lévi-Strauss, 1980: 278-9).

Arkaik geleneksel toplumların içsel ya da dışsal –yahut da her iki dinamiği aynı bünyede kavrayan bir oluşum içinde– nasıl dönüştüklerini göstermeyi hedefleyen tarihi monografilerden, ancak tarihsel genellemeye uydurulabilir bilgi şeklinde, basiretsiz bir vizyon türetilebilir. Marx, sözüm ona "ilkel sermaye birikimi"ni *Kapital*'in mantıksal bağlamı ve kuramsal eklemlenişleri dışında bir yerde göstermeyi hedeflediğinde durum gerçekten de budur. Burada bir kez daha, tarihsel yasalar alanından tarih anlatıları ve olayların haber edilmesi alanına doğru bir kayma görebiliriz.

Tarihin temelde tasvire dayanan bir bilim olduğu uzun zamandır tartışılan bir olgudur fakat onun "anlatı" karakterine Hegel, Lessing ve Herder'den bu yana meydan okunmuş, sorgulanmıştır. Nietzsche ve hatta Weber'le birlikte tarihyazıcılığı sorunu, her zaman psikolojik ve etik tasavvurlara epeyce bağımlı olmuş soykütüğün, tarih tarafından bilgi

ağı olarak tanımlanmış dizilere nasıl yeniden entegre edileceğine ilişkindir. Diğer bir deyişle geriye kalan soru, bir soykütüğün "iç diyalektik"ini tarihsel tasvir bağlamında ele almaktı. Weber bu soruyu, *Wirtschaft und Geselschaft* [*Ekonomi ve Toplum*] adlı eserinde, uzun uzadıya teorik temelde değil, dinin köle sınıfların "hınç" ahlakı temelinde gelişmesini açıklayan sade bir sorun olarak incelikle tartışmıştı; fakat tarihsel belgeleme bakımından, bastırılanın kendini dışa vurduğu ve bunu da genel olarak hıncın önemli bir rol oynadığı (bu da Nietzsche'nin bir fikridir) sınırlı sayıda araçla yaptığı birçok hikâye söz konusuydu.

Fakat Paul Veyne'in gözlemlediği üzere, eğer her şey tarihselse, böyle bir Tarih yoktur ve tarihsel söylemin entegre bir parçası olarak tarihin soykütüksel kavranışına sağlam bir yer bulmamız gerekir. Tarih yazımında gelmiş geçmiş en fesat sorun olarak "veri doğrulama" sorunu, Lévi-Strauss'un fevkalade kavramış olduğu şu gerçeği açık edebilir: Tarihler, dönemler ve olaylar, "tarihsel yasalar"ın hükmedici bir bünyesi bağlamında değil, tarihçinin yeniden kuracağı seri parçalar olarak çeşitli türlere aittirler. Tarih yazımı pratiğine "içsel" görünen bu sorun, şüphesiz diğer tarih yazımı sorunlarına isnat edilir: Le Roy Ladurie'nin tatlılıkla geliştirdiği "iklimin tarihi"yle birlikte, geçmiş hakkında tamamlanmamış bilgiler alanına kadar geri giden bir soruna yahut "tarihsel yasalar" arayışı tarafından hâlâ gerekçesiz kalacak olan küresel yahut genel bir tarih oluşturmak için Fernand Braudel'in "enerji kullanım tarihi" sorununa.

Dolayısıyla tarih figürü ve onun anlatısı, bugünlerde yıkıcı olma becerisinin hiç de az olmadığını kanıtlayan etnik, ulusal kimlikleri kurmaya kabildir. Tahrip edici, olumsuz güçlere duyarlı bir kaostan kimliğin temellerini temin eden, toplumsal yapılara nüfuz etmiş dilin iktidarıdır.

Tekinsiz kimlik

Sigmund Freud, çok sayıda takipçisini yorumlamaya davet ettiği "Das Unheimlich" (Tekinsiz) isimli kısa bir makalesinde, Almanca bir dil oyununu, uzunca bir zaman Hegel'in gururla hatırlattığı düzene ait olarak sunar; söz konusu olan dilbilimsel, semantik bir fenomendir: *Heimlich* (sade, evcil, tanıdık, özel)* sözcüğü tam zıtı olan *Unheimlich*'in anlamlarından birine yakınlaşır; bunlar, Alman dilinde alışılmış olduğu üzere oldukça tuhaf semantik hareketler: *Heimlich-Unheimlich*; tanıdık-yabancı, tekinsiz... Schelling gibi bir Alman romantiğinin sözleriyle *Unheimlich*, gizli, özel ve algılanamaz kalması gerekirken açık edilen şey olarak tanımlanıyor. Öyleyse "tekinsiz", "yabancı", "uzaylı" ifadeleri, vaktiyle bastırılmış ailevi varlığın, yani "bastırma"yla (*Verdrängung*) evcilleştirilmiş olanın "dönüşü" hissini uyandırır: "Bastırılanın geri dönüşü".

Bununla birlikte söz konusu fikir kadimdir. Herodotos, *Historia*'sının Dördüncü Kitap'ında, Pers kralı Darius'un devasa orduları karşısında tuhaf bir şekilde muzaffer olan İskitlerin ilginç hikâyelerini ve göreneklerini ilişkilendirir: "Biz Yunanlar, kendi geçmişimizle gururluyuz, ama İskitler en genç insanlar olduklarını belli ediyorlar." İskitlerin ayna olması sayesinde Yunanlar, kendi kurumlarını, görenek ve kültürlerini ele almak ve idrak etmek zorundadırlar. Buradaki "ayna" fikri, bir "bilince", kişinin "içinde taşıdığı" düşünce haline, kendiliğin verili bir deneyimine Yunan bireyinin yönelmesinin doğasında vardır. O sebeple Yunanlar için bu ayna etkisinin, kimliğin oluşumunda olmazsa olmaz bir

(*) Burada parantez içindeki sözcüklerin hepsinin (*homely, domestic, familiar, private*) evle, ev yaşamıyla, aile olma haliyle ilişkili olduklarını belirtmek gerekiyor çünkü yazar burada bu ilişki üzerinden *heimlich* kavramını açıklamaya çalışıyor – ç.n.

işlevi söz konusudur. Şu da hatırlanmalı ki Yunan için *Unheimlich* sözcüğünün karşılığı, tam manasıyla "başka bir ülkeden gelen" anlamındaki *xenos*'tur.

"İdea"sının gelişimiyle ilişkili olarak Hegel, Batılı kimliği tanımlayan bir kategoriye büyük önem atfeder görünür: Yunanlar-ile-evde-olma. Bu kategorinin Batılı kimliği, Avrupalı bilgeliği desteklerken, *Heimlich*'in güçlerini de arttırdığı varsayıldı. Lowland'li protestan burjuvazinin rahat, evde yaşanan (*homely*) "refahı", çok sayıda din savaşı, yoksulluk ve de devrimlere rağmen bütün bir tarihin amacı, nihai ve kaçınılmaz sonucu olarak belirlendi.

Roma'ya, medeniyetlerin kesişmesine döndüğümüzdeyse *Heimlich*'in, Roma egemenliğine, imparatorluğa dayanan Barış (*Pax Romana*) ile özdeşliğini görebiliriz. Ta ki Mitraizm, Zerdüştlük ve İsis Kültü gibi Doğulu dinlerin *Unheimlich* güçlerinin imparatorluğu işgale gelmelerine kadar.

Hıristiyanlık kendi *Heimlich* dünyasını Tanrı Şehri'nde tesis etti. Cennet, Tanrı'nın Kubbesi ve Kilise'ye dönüşmüş Roma, *Heimlich*'in, yani Ev'in sınırlarını çizer. Bununla birlikte Tanrı'yla "yakın" ilişki de kurulur.

İslâmi Ekümen'i sarsan yoğun yılların ardından İbn-i Haldun, "badiye" medeniyetine, *Heimlich* kent kibarlığına, toplumsal örüntünün ve cemiyetlerin gözle görünmez şebekeleriyle oluşmuş *Unheimlich* Bedevilerin güçlü "asabiye"sine karşı çıkar. Bu ilişkiler gerçekten de farklı kurallara dayanırlar ve gözlemci, yazılı olmayan yasalarda yahut ittifaklar ve hısımlıklar gibi gözlemlenemez fenomenlerde onları fark edemez. İbn-i Haldun'u hakikaten bir sosyal kuramcı yapan şey, kamusal kural ve otoritenin açıklığına tezat olarak toplumsal bünyelerde böylesi içkin, *Unheimlich* ve de gözlemlenemez ilişkilerin önemine dair harikulade farkındalığı olmuştur. İlkinde, neredeyse aşkın bir iktidara tabi olduğunuz sürece kamusal bir egemenliğin özneleri arasındasınız fakat

ikincisinde, toplumsal makine zincirinde doğrudan bir parça oluyorsunuz. Burada *Heimlich*'in ve *Unheimlich*'in tuhaf bir füzyonu hissedilir oluyor.

Julia Kristeva, Freud'a referansla "Kendimize Yabancı" başlıklı makalesinin sonunda, *Unheimlich* sorununun, Avrupa'nın ve bütün bir Batı uygarlığının başat sorunu olduğunu öne sürer. *Unheimlich* kendini, kimlik oluşumunun tam da toplumsal olan mantığı içinde –politik, sosyolojik ve de psikanalitik verilerle de zengin olan– ırkçılık, yabancı fobisi ve etnik ihtilaflar gibi daha ziyade "modern" sorunlara atıfla yeniden üretiyor. Yabancı "bastırılmışın dönüşü" olarak beliriyor; olduğum ve Öteki'nin aynasında kendi Ötekiliğimi fark ettiğim şey olarak. Kristeva'ya göre yabancı fobisi sorunu ancak herkes kendini bir yabancı olarak idrak edebilecek olsaydı halledilirdi. Onun gözlemlediği şey şu: Yabancı fobisi tavrı, "nasıl olur da benim dilimi konuşur?" formunda bir soruyla, ardından gelen "nasıl olur da benim yaptığım işi yapabilir?" ve dahası "nasıl olur da bir insana benzer?" sorularıyla dilsel olarak yeniden üretilir.

Evcil kimlik

Huzur, "ev"le ilgilidir. Semantik kuruluşu evsizliğin, "yaban" ve "devrimci" söylemlerin bir tür "yeniden yerliyurtlulaştırılması"dır. Modern yaşamın hastalıklarına karşı, parçalı ve bölünmüş yazgılara karşı bir bağışıklık olarak ev, "kaçma"nın bireyin becerileri arasına girdiği yer şeklinde kurulur. Yunan dini için "ev", yani *oikos*, bireyin yaşam olanağının "ilk" çevresidir, ikincisi de "haneleri" içeren *Polis*'tir (Vernant, 1990: 235-7).

"Hanelerin kitlesel üretimi"ni içeren "ev işi", modern kapitalizmin gerçek "alt-yapısı"dır. Fakat onun mantığı, semiyotik düzeninde kentlilik unsuru tümüyle sıfır olan Japon

tek "hane" ile "modern" mimarinin çekirdeğine yerleşmesi zorunlu olan Bauhaus projesi arasında köprü kuran bir karışımdan geçer. Bauhaus projesinin temsilcilerinin ve iki savaş arası dönemdeki mimarinin büyük figürlerinin –Mies van der Rohe gibi– Japon evine yönelik garip ilgisi, işçi sınıflar için evlerin kitlesel üretimi boyutunu –hep var olan "ana" unsur olarak Haussmancılığı– "ev hakkı"nın aksiyomlaştırılması yönünde bir strateji olarak dayatan çift yönlü bir açmazdı. Bauhaus projesinin aslında "kent hakkı"yla muğlak bir ilişkisi var. Bir diğer deyişle söz konusu projenin aksiyomatikleri, "bir konuta sahip olma hakları" ile "kentsel yaşam hakkı" (ki *bürgerliche Gesellschaft* geleneğine dayanır) arasında bağdaştırıcı bir mekâna temellenir. Japon evinin "şehircilik"ten yoksun olmasının sebebi, bir bakıma Bauhaus'un ve de "modern" mimarinin sahiplerinin ilgisi temelinde bir "ev"in olmasıdır. Söz konusu ev, uzamının kendi içine kapandığı, bütün eksenlerin ve hareketlerin merkezdeki "oda"nın "mikro-makine olma haline" (Japon geleneğinde bu *shinshin* modelidir) mündemiç "işlevler"e yöneldiği ve "evdeki" yaşama sokaktan erişmenin tümüyle yadsındığı bir "ev"dir. *Shinshin*'in bir türevi olan Japon "evi"nin Batılı versiyonunda "modern" *Weltanschauung* öylesine güçlüdür ki artık söz konusu olan, mimarlığı şekillendiren bir "ev"e ilişkin perspektif değil, tam tersine, evin içindeki yaşamı şekillendiren mimari modeldir.

"Kamusal" ve "Özel" olan, ikisi de kendi içinde heterojen iki semiyotikte, kurmaca iki karşıt kutupta (her iki kutbun da eş zamanlı "normalleşmesi"ni isteyen bir süreğenlikte) yoğunlaşırlar. Fakat bunların, burjuva bir dünyanın ve de kültürün ayrımları olarak, modern toplumsal yapılanmaların derinlerine kök salmış semiyotik fail formunda tarihsel bir dinamiği önden varsayan bazı kurumsal ve huku-

ki sınırları vardır.[7] Bu yüzden önemli olan, iki kutbu belirgin semiyotik düzenlerle ilişkilendirmekten ziyade, "kamusal" ile "özel" alanlar arasındaki ayrıma hizmet edecek hususi bir semiyotik düzen üzerine çalışmaktır. Sosyal antropoloji, "gizli" ve "aleni" olanın her ikisine dair göstergeleri (yani perdenin arkasında birbirlerini yiyen savaşçılardan oluşan "sürü" benzeri bir kasta mevzilenen ilki ve yetki sahibi, "yüz"ünü kusursuzca "kamusal"a boyayan ve her yerden görülüp duyulabilen kral olarak ikincisi) böylesi "karma" bir semiyolojinin örgütlenişine dair büyük bir veri sunuyor. Bu demek değildir ki savaşçı kastı, yerli bir gizlilik düzenine ait "gizli göstergeler"i "aslına uygun bir şekilde" dolaşıma sokuyor. "Aleni" ve "gizli" göstergeler, birbirinden bağımsız iki semiyotik düzenin (yani bir yanda "paranoid"/"despotik" gösterge rejiminin semiyotik düzeninin ve diğer yanda monarkın bedeninde yahut kamusal "yüzü"nde cisimleşip önem kazanan Devlet'in "büyülü" etkinliğiyle yakalanan "sürü"nün semiyotik düzeninin) tam da karışımıyla mümkündür. "Kamusal" ve özel" kutuplaşmasının yahut "gizli"nin "mahrem"e kararlı tercümesinin deşifre edilmesi, ancak bu "kapma" ve "karıştırma" faaliyetiyle mümkündür.

Burada not etmem gerekir ki dilbilimciler ve hermenötikçiler, semiyotik karışımların sahip olduğu önemli rolü tesis etmede uzun bir süre başarısız oldular; özellikle de "anlamlandırma" sürecine atfettikleri önem yüzünden. "Kamusal" düzene ilişkin bir gösterge, gizli semiyotikçi için bir şey "anlamına gelebilir" ama tersi özellikle zordur. Bir giz, en ufak

7 Althusser, bir özneleştirme kuramının temellerinin, "kamusal" ile "özel" arasındaki burjuva "hukuki" ayrımıyla ilişkili olduğunu ortaya koyar: Söz konusu ayrım bir temellendirme değildir, hukukun ya da burjuva toplumu içinde öznenin hukuki pozisyonunun burjuvaca biçimlenişini koşul olarak gerektirmektedir. Krş. L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques de l'Etat", içinde *La Pensée*, 1969, III.

bir sızıntı olmaksızın kamuya kapalı kaldığı sürece bir giz olarak kalır. Fakat bu demek değildir ki o gizli göstergeler dolaşıma girmezler. Kendi uygun bağlamlarında, söz gelimi gizli topluluklarda, askerî kastlarda, Bedevi cemiyetlerinde, bir tevatür yahut ezberden konuşma olarak değil de, aynı netlik ve açıklıkla Devlet söyleminin maskelenmiş, gayriresmî ve kamusal göstergeleri olarak dolaşımdadırlar.

SONUÇ

Modernitenin siyasal anlatılarının failleri, son yirmi yıldır nevrotik nitelikte bir güvensizlik hissinden mustaripler: Söz gelimi tarihe bakacak olursak, biri tarihsel imgeleme sığınabilirken bir diğeri tarihi dünya düzleminden silip kaldırabilir. Bu güvensizlik duygusu, tartışmalı bir ölçekte hem kendisi hem de sonuçlarıyla birlikte belirlenmiştir ve söz konusu ölçek de, hakikat kiplerinin yok olması temelinde kanaat formu alan bir "zayıf düşünce" (Derridacı anlamda)[1] dünyasına adapte olma zorunluluğu göstermeye yazgılıdır; bilhassa siyasal hakikat de hem özneye hem onun nesnesine "göreceli" olmak zorundadır. Dolayısıyla felsefi formları da, yalnızca hakikat-değerlerine değil, aynı zamanda kanıtlamanın içkin bir gücüne de indirgenemez önerme biçimciliklerine boyun eğmek zorundaydı: İster geleneksel olsun ister modern (ya da post-modern) her hareket bir yanıyla kanaatin başat ilkesine ve anlatı düzeyinde iktidar nişanına boyun

1 "Zayıf düşünce"nin, "mega-anlatılara" karşı önemli bir rol oynaması, özellikle dilin "etkisöz" komplekslerini bir ideallik konumuna götüren Lyotard'da söz konusudur (Lyotard, 1979).

eğmek durumundadır: Öyleyse yalnızca bir önerme olmayarak o, aynı zamanda performatiftir, yani dilin pragmatik bir kullanımıdır, partizanlar kazanma ve sözcelemin kolektif faillerini oluşturma işidir.

Modern İslâm'ın sunduğu anlatı örneklerini bu çerçevede ele almayı denedim: İslâm dinine has öğretilerin bir siyasal hareket bağlamında –ecnebi bir topografya, yabancı bir sözcük– yeniden formülasyonu ve onların kanaat toplumunun hakimiyeti altındaki nizamı. İslâmın ifadesinin kanaat toplumunun kurallarına sıkıca bağlı hale gelmiş olması, öğretiyi önermeler diline çevirir ki bu dilin Frege'nin düşüncesindeki formülasyonu bize, "hakikat değerleri"ne ilişkin yalnızca bir veçhe kazandırır. Bunun yerine, İslâmcıların dil siyasetinde performansa dayalı bir toplanma –sözcüklerle artıkbilgi ediminde bulunma– devrededir: medya demecinin kutsal mesajın tek iletişim aracı olması.

"Kutsal"ın modern yapılarca yaratılan semiyotiğe bu şekilde tabi kılınmasının siyasal sonuçları (bu arada, üzerine çalışmak için hiç de daha az değerli değildir) kapitalizmin artık "mukaddes", "mütedeyyin" yahut "dinî" olmayan bir semiyotiğine istinaden formüle edilecektir. Kapitalizmin semiyotiği, "yazma"nın kapitalist-öncesi oluşumlara, yani arkaik toplumlara ve emperyal rejimlere ait olması anlamında Deleuze ve Guattari'nin vaktiyle ortaya koydukları üzere, okuryazar olmamanın semiyotiğidir (1973: 233). Kapitalizm, kesinlikle yazılı göstergeye ihtiyaç duyar; en büyük soyutlama olarak "para"ya ve yazılı göstergelerin dolaşımının hususi bir formu olarak yazınsal üretime. Fakat kapitalizmin okuryazar olmayan doğasına yönelik kavramsal anahtar, ünlü Çin paradoksuyla örneklendirilir. Siyasal yapıları modifiye etmenin "saikleri" kadar "maddi temelleri" de mevcutken, Çin, neden kapitalizme geçmekte "başarısız" oldu? Anahtarın Devlet ile ticaret arasındaki ilişkilerde yattığı-

nı gözlemleyebiliriz. Étienne Balazs, tüccarların bir yandan Devlet diğer yandan da "para" karşısında özerklik kazanmaya yetkin olmadıklarını söylüyor. Ayrıca metal rezervlerinin yeterli olduğu anda Devlet'in madenleri kapattığını, çünkü paranın miktarı ve dolaşımını olduğu kadar ticareti de kontrol eden tek güç olduğunu gösteriyor. Tüccar, Devlet'in kamusal bir çalışanı, bir tür ücretli asker olma statüsünden asla kurtulamadı (Balazs, 1968: 229-300). Deleuze ve Guattari, Devlet ve Ticaret arasındaki ilişkilerin bu türlü düzenlenişinden şöyle bir sonuç çıkarırlar: "Ticarette paranın rolü, alışverişteki işlevinden ziyade Devlet'in kontrolüne gönderir" (1972: 233). Diğer yandan, kuramını Will'in gözlemlerine dayandıran Foucault, belli Yunan hanedanlıklarında aristokrat sınıflar üzerindeki vergilerin ve yoksullar arasında paranın bölüşümünün parayı zenginlere geri döndürmenin, böylece borçluluk sistemini genişletmenin nasıl bir aracı olduğunu göstermeye girişir. Bu işleyiş, Antik Yunan'da "sınıf mücadeleleri"ne "politik ekonomik" reformların iki momenti üzerinden apaçık katkı sağlamıştır: Solon reformu ve Kleisthenes Reformu.[2] Yunanların bu "Yeni Düzen"i, tıpkı ticaretin hızını ve dinamizmini artırmak için aynı prosedürün modern Amerikan versiyonuna benzer olarak en iyi araçları sunabilmiştir. Deleuze ve Guattari'nin yazdıkları gibi sonuçta ortaya çıkan formül, kısacası kapitalist oluşumlarda bir gösterge ve soyutlama olarak paranın doğasını beraberinde getiriyor.

Kanaatin "dilbilimsel" mekanizması, konuşma olgusunun toplumsal bağlamda biçimlenmesi düzeyinde bir metadil şeklini alır. "Bir Müslüman olarak ben" yahut "bir kadın olarak ben" ile başlayan ve "... inanıyorum." ile sona eren bir cümledeki "ben", hem söylemdeki "ben"in varlığı hem

2 Krş. Foucault'nun 1971'de, "La volonté de savoir" ismiyle Collège de France'daki dersinde yaptığı isabetli analiz.

de şu ya da bu gruba, topluluğa yahut "kimliğe" "bir üye olmanın" varlığıdır. Kendiliğin parçalara ayrılmasıyla, Stoacı terminolojiyi kullanacak olursak "evrensel" makrokozmos ile "tikel" kendilik, yani "mikrokozmos" arasında bölünmesiyle edimsözün anlatısal düzenine geçmesi ölçüsünde bildirilen bir konuşmadır. Bir varsayım ya da kendini ortaya koyma şeklinde kimliğin dile getirilmesi üzerinden bir "deklarasyon"un, "hakikati söyleme"nin değerini yücelttiğini de not etmek ilginç olurdu. Biri ne zaman konuşsa ya da sessiz kalsa, "evrensel" olma eğilimindeki bir gruba böylesi bir üyelikten kaçamaz. Varsayılan özgünlükleri ve kendilerine has görünüşlerine rağmen kamuda "protesto", "suçlama", "kürfetme" ve "itiraz etme" formları bile, dile getirilişlerindeki "söylemsel olmayan ön varsayımları" açığa vuran böylesi bir "evrensellik" kabulüne teslim edilirler.

Varsayımlar düzleminde herhangi bir kamusal bildirgenin meta-dilsel istikameti, dilin "kolektif failleri" tarafından yaratılan yükümlülükler sistemi düzleminde incelenmeye değerdir: Bir yandan tartışmanın da "açık performatif söyleyiş" denen şeye bağlanması gerekir. Bu, Habermas'ın Austinci tezlerden türettiği tartışma alanını oluşturur (Habermas, s. 38-39). Ducrot ise bu kavramı, Anscombre'nin "performatif ilüzyon" dediği çeşitli ilüzyonlardan oluşan bir karmaşıklık noktası olarak ele alır (Anscombre, 1980, s. 115-123).

Bu durumda müslümanların Tanrı'ya olan sonsuz borçları nedir? Kur'an'daki Keyf Süresi'nde yer alan "... insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık" (54. Ayet) ifadesi, müslümanların kutsal kitabının öne çıkan yorumlarından biridir ve burada Tanrı ya da Nebi (peygamber), kutsal kitabın doğasında olan dilin biçemini beyan eder. İslâmcı ilahiyatçıların bu meta-dilsel işarete getirdikleri klasik yorum, özellikle de Sırrü'l-Fesâha'da, İbn Sinan el-Hafâcî'nin şerhlerinde, şöyledir: Kutsal kitap, Arap dilindedir, bu dilin

dilbilgisel kuralları içinde yazılmıştır; öyleyse bu olgu, öncelikle filolojik bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Fakat İbn Sinan, Tanrı Kelamı'nda "fasih" ve "şekil" ifadelerini birbirinden ayırmış, böylece onu günlük doğal dilin özellikleriyle örtüştürmüştür. Açıkçası "fasih" fiil anlatısal, stilistik ya da kısacası "retorik" dil kullanımından arınmış doğal dile işaret eder. "Fasih" söyleyişlere olduğu kadar doğal dile de ait olan bu retorik kullanım, kutsal kitabın dilinden bütünüyle çıkarılıp atılamaz: "Güzel bir dil olduğu için bazen retorik unsurları kullanmanın verimli olması" anlamında "Kur'anın mükemmelliği düzanlamsal değildir." Düzanlamlı dil olarak "fasihat"ın münhasıran kullanımı, "fasihat"ın kendi kurallarıyla çelişkili olurdu.

Sözüm ona "gerçeklik yitimi"ni Ütopya ile telafi etmek; "modernizm" projesini sürekli geçmişe, yani "tarihin sonu" ifadesinin iki yüzyıl gecikmeyle dillendirildiği ufuklara referanslarla onarmak; bütün bunlar daha çok semiyotik düzene işaret ediyor ki onun varsayılan majör örneği anlamlama aşamasıdır: Bir gösterge başka bir göstergeye gönderir ve bu böyle sonsuza kadar gider yahut Kristeva'nın varsaydığı üzere, bir göstergeler sonsuzluğu içinde göndermelerin de sonsuzca gerilemesi ile bütün göstergelerin Sonsuz, Tanrı, *Logos* ya da başlangıç gibi majör bir göstergeye topyekûn bir gönderimi arasında hiçbir farkın olmadığını söylememize mani bir şey yoktur. Bu majör gösterge, Gösterilen denen şeydir. Yine aynı şekilde, bu majör Gösterilen'in her şeyin Gösteren'i, yani Yüklem'in yaratıcısı yahut her deneyimi büyülü hale sokan majör unsur olduğunu söylemekten bizi alıkoyan bir şey de yoktur. Bu bir Yüz kadar uzamsal yahut bir İman kadar duygusal olabilir. Pascal'ın hatırlattığı üzere bir inançlar sisteminde iman, düşünsel üretimde olduğu gibi "şüphe" yoluyla dönüştürülemez. İnanç, "Ben biliyorum ki ..." kipiyle iş görür, yani dünyanın Kartezyen kesinli-

ğinden daha ziyade mutlak sezgiye gönderen bir kesinlikle. Şöyle de diyebiliriz; anlamlandırma rejimi bütün göstergeleri, düşünen özne, şüphe eden *cogito*'nun sağladığı tek bir güvence altında örgütler. Leibniz ile birlikte Spinoza, "olanaklı dünyalar" yaklaşımıyla, yani "düşünülebilir olan herhangi bir şey, yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda varoluş kudreti içindedir" şeklinde çarpıcı bir savla, bizi düşünmeye zorlar. Dolayısıyla kanaat oyunu kesinlikle geleceğe bir özlem şeklinde takdim edilir: siyasal bir Ütopya, daha doğrusu, siyaset formunda ifade edilen bir ütopya.

Burada kanaat, bir grup adına konuşan jenerik öznenin kurulmasına yönelik bir girişim olarak ifade edilir; eğer kanaat ideolojisi siyaset alanına çoktan yatırım yapmışsa, söz konusu grup tercihen siyasaldır. Böylesi bir ifadeyle kanaat "hakikat"le ilişkili olarak belirmez (yani Yunanlar'ın terminolojisini kullanacak olursak bir *episteme* değildir) ama "hakikat"in ifadesi bile kanaatin ilkelerine riayet etmek zorundadır, örneğin kendi söylemi üzerinde hak talep eden jenerik bir öznenin ortaya çıkışına. Böylesi semiyotik bir rejim bütün sanıları hakikat anlatısına kaydırır; tıpkı *episteme*'nin Antik Yunan'daki sahibi olan filozofun, bir tartışma –gerçekten bitimsiz tartışmalar– yoluyla kabul edilmesi için onu yurttaşlar topluluğu huzurunda "öne sürmek" zorunda olması gibi. Dolayısıyla kanaatin semiyotiğinin, bazılarının "gerçekliğin sosyal inşası" dedikleri boş bir kavramdan ziyade, iktidar düzenine tercüme edilmesi gerekir.

Modern dinî söylem ya da daha doğrusu modernitenin kanaat semiyotiğinin gerekliliklerine riayet eden dinî söylem, "mutlak hakikat" hakkındaki –Tanrı'nın *Logos*'u formundaki– söylemini kanaat beyanlarına, hak talebi ifadelerine ve bir ikna retoriğine dönüştürmeye mahir olması anlamında iktidar nişanlarıyla donanmıştır. Aydınlanma öncesi dönemde kamusal alanın sekülerleşmesi sürecinin so-

nucu olarak dinî söylemin bu şekilde aracılaştırılması, başta papaz sınıfları olmak üzere dinin yorumlamacı semiyotiğinin *autochtonous magico*'sunun [kadim büyülü ortamının] yine dinî olarak kurulumunun verimliliğini düşürmek eğilimindedir. Bu dönüşümle birlikte papaz kesim, artık kutsal kitabın hakikatini yorumluyormuş gibi yapmayan ama görevini dinî kurumların, Tanrı'nın, Kilise'nin, İsa'nın çıkarlarını "temsil etmeye" indirgeyen bir ruhban sınıfına dönüşür. Bu dönüşüm dizilerinin 17. ve 18. yüzyıllar seyrinde Hıristiyanlık'a özgü olmaları, İslâm'ın yakın zamandaki dönüşümlerinin benzer bir yolla, en azından kısmen, ele alınamayacağı anlamına gelmez.

Öyle görünüyor ki kanaatin dromokratik* gerçeği, medya teknolojilerinin dromokratik yüceltilmesi hissinin artması durumunda açığa çıkıyor. Bu artış, medya mesajlarının anlaşılması, idrak edilmesi için gereken mantıksal zamana ilişkin komünal anlayışın çok fazla yargılanmasında ortaya çıkar. Elden ele devam eden bir dizi "yorum", medyada ilan edilen mesaj ve edimsözlerin kimlik ve güvenliğini restore etmek için, medya mesajlarının kavranışına dâhil edilir. Haliyle, kanaati beyan etme, ileri sürme ve manipüle etme biçimleri öylesine karmaşık ki hükümetin artık "gerçek" bir kurum olmadığı, beyanlardan ve somut dilbilimsel operasyonlardan oluşan bombardımanın dışında bir "şey" olmadığı bile söylenebilir.

Şimdi, İslâmi söylem bu medya teknolojilerini benimseme yönünde olduğunda, İslâmi mesajın yorumlanması ve dolaşıma sokulması çağı da, yeni bir döneme, eskisinin yerini tutan yeni bir yapılanmaya girmiştir. Bu yeni yapılanma, dai-

(*) Paul Virilio'nun *Hız ve Siyaset* isimli çalışmasında yer alan bu kavram, günümüz sosyo-ekonomik dengelerinde hızın oynadığı rolün öneminin artışına, esasında hızlı olma durumu ile iktidar olma arasındaki ilişkinin günden güne güçlendiğine işaret ediyor – ç.n.

ma bir konsensüsü, yani zihinlerin ve inançların "barışı"nı arayan modern kanaat yapılanmasıdır. İnanma hali, demokrasi, çoğulculuk ya da liberalizm gibi zayıf kanaatlerden farklı olarak güçlü kanaatin tartışmasız bir aşamasıdır. Eğer demokratik değerlere bir inanç varsa bu inanç, çeşitli toplumsal yaşam alanlarında kanaatlerin karşı karşıya gelmesi şeklinde bir özneleştirme sürecine içkindir; onun dışında kalan alanda demokrasi, bir inanç kesinliği için zemin yaratamaz. Bu çalışmada, en azından parçalar halinde katetmeye giriştiğim, bütün bu saiklerdi.

KAYNAKÇA

Aktaş, Mehmet, *Devletsiz İslâm,* İstiare Yayınları, İstanbul, 1992.

Austin, J.L., *How to do Things with Words?,* Tavistock, New York, 1965.

Bakhtin, Mikhail, *Rable i svoe vremia,* Iz. Moskva, SSSR, 1933.

Balazs, Etienne, *La bureaucratie céleste,* Gallimard, Paris, 1968.

Balibar, Etienne, "Spinoza: l'Anti-Orwell", *Les Temps Modernes*, yıl 41, no. 470, Eylül 1985.

Bataille, G., *Oeuvres* I-V, Gallimard, Paris.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale* 1-2, Gallimard, Paris.

Berki, Himmet A., *250 Hadis,* Diyanet Yayınları, Ankara, 1974.

Bourdieu, Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement,* Minuit, Paris, 1979.

Brehier, Emile, *Les Stoiciens,* Gallimard, Paris, 1962.

Buber, Martin, *Between Man and Man,* Beacon Press, Boston, 1955.

Bulaç, Ali, *İslâm ve Fanatizm,* Beyan Yayınları, İstanbul, 1993.

Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives,* Prentice-Hall, Ohio, 1945.

Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives,* Prentice-Hall, Ohio, 1950.

Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Gallimard, Paris, 1973.

Canguilhem, Georges, *Cahiers internationaux de sociologie,* Paris-La Haye, 1947.

Clastres, Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki,* Pion, Paris, 1972.

Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974a.

Clastres, Pierre, *Le Grand Parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Seuil, Paris, 1974b.

De Coulanges, Fustel, *La Cité Antique,* Fayard, Paris, 1922.

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972.

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?,* Minuit, Paris, 1991.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: philosophie pratique,* Minuit, Paris, 1981.

Deleuze, Gilles, *Le pli: Leibniz et le baroque,* Minuit, Paris, 1988.

Derrida, Jacques, *Dissémination,* Athlone Press, Londra, 1981.

Derrida, Jacques, *De la Grammatologie,* Minuit, Paris, 1982.

Ducrot, Oswald, *Dire et ne pas dire,* Hermann, Paris, 1972.

Ducrot, Oswald, *Les échelles argumentatives,* Minuit, Paris, 1980.

Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit,* Minuit, Paris, 1984.

Dufrenne, Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* 1-2, PUF. Paris, 1953.

Dumezil, Georges, *Mythe et épopée*, 3 cilt, Gallimard, Paris, 1986.

Dursun, Turan, *Din Bu,* III. Kitap, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1992.

Dilipak, Abdurrahman, *İslâm Cemaatine Doğru,* İstanbul, 1990.

Ege, Ragıp, "Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?", *Birikim,* Mart 1993.

Engels, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privé et de l'Etat,* Sociales, Paris, 1981.

Faye, Jean-Pierre, *Langages totalitaires,* Hermann, Paris, 1972.

Faye, Jean-Pierre, *Récits Hunniques*, Gallimard, Paris, 1977.

Finley, Moses, *The Use and Abuse of History,* Penguin Books, Londra, 1981.

Fortes, Meyer, *Researches on Volta Communities,* Chicago Press, 1966.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris, 1966.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir,* Gallimard, Paris, 1975.

Foucault, Michel, "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, no. 41, Eylül-Kasım 1986.

Friedmann, Georges, *Problèmes humains du machinisme industriel,* Gallimard, Paris, 1956.

Giancotti-Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum,* 2 cilt, Den Haag, 1970.

Gleick, James, *Chaos: Making a New Science,* Penguin, New York, 1987.

Goldschmïdt, V, *Le Système stoïcien et Vidée de temps,* Vrin, Paris, 1969.

Göle, Nilüfer, *Modem Mahrem,* Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Guillermit L. ve Vuillemin J., *Le sens du destin,* Neuchatel, 1948.

Haudricourt, André, "L'origine des clones et des clans", *L'Homme,* cilt 2, no. 5, 1962.

Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale,* Minuit, Paris, 1963.

Jünger, Ernst, *Traité du rebelle*, Seuil, Paris, 1978.

Kardiner, Abram, *The Individual and his Society,* Columbia University Press, New York, 1959.

Kolakowski, Leszek, *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lien confessionel au XVII^e siècle,* çev. Anna Posner, Gallimard, Paris, 1969.

Kristeva, Julia, "La mutation sémiotique", *Annales,* ESC, yıl 25, no. 6, Kasım-Aralık 1970.

Kristeva, Julia, *Séméiotiké: recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris, 1978.

Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves,* Harvester Wheatsheaf, Columbia University Press, 1991.

Labov, William, "The Study of Language in its Social Context", *Sociolinguistics*, ed. J.B. Pride ve Janet Holmes, Penguin Books, İngiltere, 1979.

Lacan, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: Le Séminaire, XI,* Seuil, Paris, 1973.

Lacan, Jacques, *Ecrits,* Minuit, Paris, 1977.

Laplanche, J. ve Pontalis, J.B., *Vocabulaire du psychoanalyse*, "İnkâr" ile ilgili makale girişi, 1987.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaïllou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris, 1975.

Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole,* Albin Michel, Paris, 1965.

Levi-Strauss, *Le crû et le cuit,* Pion, Paris, 1980.

Levi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté,* Monton, Paris, 1967.

Lévinas, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques,* Minuit, Paris, 1974a.

Lévinas, Emmanuel, *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques,* Minuit, Paris, 1974b.

Lubac Henri de, *Augustisme et théologie moderne*, Paris, 1965.

Lubac Henri de, *Le Mystere du surnaturel*, Paris, 1965.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne,* Minuit, Paris, 1979.

Lyotard, Jean-François, *Le différend,* Minuit, Paris, 1983.

Lyotard, Jean-François, *Discours, figure,* Minuit, Paris, 1987.

Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza,* Minuit, Paris, 1969.

Meyer, Hermann, "Le prolongement de la logique stoicienne dans la logique contemporaine", *Revue philosophique*, cilt 3, 1952.

Mumford, Lewis, *La Première mégamachine,* Minuit, Paris, 1966.

Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Fransızcaya çev. F. Matheron, PUF, Paris, 1982.

Roux, Jean-Paul, *La religion des Turcs et des Mongols,* Payot, Paris, 1984.

Roy, Olivier, *L'échec de l'Islam politique,* Seuil, Paris, 1992.

Ruyer, Raymond, *Néo-finalisme,* PUF, Paris, 1952.

Ruyer, Raymond, *La genèse des formes vivantes,* Flammarion, Paris, 1958.

Schmitt, Bernard, *Monnaie, salaires et profits,* PUF, Paris, 1966.

Sena, Cemil, *Hz, Muhammed'in Felsefesi,* Remzi, İstanbul, 1970.

Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Serres, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* PUF, Paris, 1982.

Sorel, Georges, *Les illusions du progrès,* Librairie Marcel Rivière, Paris, 1947.

Şimşek, Said, *Kur'an'da Iki Mesele: Müteşabih-Nesh,* Selam Yayınevi, İstanbul, 1987.

Thom, René, "P.S. Laplace İçin Önsöz", *Essai philosophique sur les probabilités,* Paris, Bourgeois, 1986.

Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din,* İstanbul, 1981.

Vernant, J.-P. ve Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Maspero, Paris, 1989.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne,* Maspero, Paris, 1988.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs,* La Découverte, Paris, 1990.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne.* Seuil, Paris, 1990.

Voloshinov, V.N., *Marxism and the Philosophy of Language,* Seminar Press, New York, 1973.

Zac, Sylvain, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza,* Minuit, Paris, 1979.

Ad Dizini

Ağca, Mehmet Ali 123
Akkoyunlu, Fazıl 122
Al Fakr 49
Alain (Émile Chartier) 200
Altaylı, Enver 122, 123
Althusser, Louis 64, 77, 174, 244
Amin, Samir 111
Anscombre, G. E. M. 250
Apel, Karl Otto 228
Arcayürek, Cüneyt 87, 146
Arendt, Hannah 163
Aristoteles 22, 37, 42, 72, 162, 178, 179, 213, 220
Atatürk, Mustafa Kemal 87, 89, 103, 104, 122
Atilla 55
Austin, J. L. 51, 53, 58, 59, 62, 152-154, 188
Ayvazoğlu, Beşir 92

Bakhtin, Mikhail 28, 42, 43, 57, 67, 69-71, 177, 217, 218
Balazs, Etienne 249
Balibar, Etienne 208
Bally, C. 57
Bataille, Georges 74
Baudrillard, Jean 204
Baydur, Refik 101
Baykal, Rıfat 122
Benveniste, Emile 34, 40-42, 51, 56, 57, 59-62, 176
Bergson, Henri 70, 232
Bernstein, Basil 55
Borges, Jorge Luis 219
Bourdieu, Pierre 204
Braudel, Fernand 83, 239
Brehier, Emile 179
Brejnev, Leonid 163
Buber, Martin 216, 217, 230
Buharin, Nikolay 164
Bulaç, Ali 98, 111
Burke, Kenneth 161
Büyük İskender 199

Canetti, Elias 79, 149, 150, 156, 207
Canguilhem, Georges 200
Chomsky, Noam 28, 52, 55, 71
Cicero 82, 160, 178
Clastres, Pierre 23, 74, 184
Clausewitz, Carl von 22
Cleanthes 73

Çakır, Ruşen 111
Çelebi, Musa Serdar 123

Çelik, Mustafa 102, 103
Çelik, Necati 102

Darwin, Charles 230
de Bonald, Louis 229
de Coulanges, Fustel 192
de Maistre, Joseph 229
de Saussure, Ferdinand 28, 33, 51, 52, 180, 236
de Tocqueville, Alexis 230
Debray, Jules Regis 201
Deleuze ve Guattari 9, 51, 58, 62, 64, 67-69, 73, 75, 76, 83, 85, 177, 184, 192, 193, 219, 248, 249
Deleuze, Gilles 51, 70, 71, 157, 192, 193, 195, 196, 228, 232, 233
Demetrius 160
Demirel, Süleyman 167, 168, 171
Demokritos 181
Derrida, Jacques 30, 75, 233, 247
Dilipak, Aabdurrahman 133
Dilthey, Wilhelm 67
Ducrot, Oswald 55, 58-61, 63, 64, 66, 67, 72, 73, 78, 152, 184, 250
Dufrenne, Mikel 200, 201
Dumézil, Georges 164-166, 168, 223-227
Dumont, Paul 222
Durkheim, E. 66, 194, 206, 230, 231

Eco, Umberto 85
Empodekles 181
Engels, Friedrich 198
Epiktetos 82, 178
Epikür 181, 233
Er, Ahmet 122
Erbakan, Necmettin 118-120
Erez, Yalım 101
Erkanlı, Orhan 122
Esin, Numan 122
Evren, Kenan 89, 172
Eyice, Semavi 104

Fatih Sultan Mehmet 103
Faye, Jean-Pierre 38, 39, 55, 56, 58, 80, 81, 154, 187, 188
Finley, Moses 23
Fortes, Meyer 195
Foucault, Michel 38, 65, 69, 72, 77, 157, 201, 219, 222, 228, 249
Frege, Gottlob 248
Freud, Sigmund 42, 78, 214-216, 229, 240, 242
Friedmann, Georges 200

Gasset, Ortega y 207, 229
Gentz, Friedrich 229
Giancotti- Boscherini, Emilia 208
Gleick, James 210, 212
Godelier, Maurice 192
Goebbels, Joseph 80, 159
Goldschmidt, Victor 182
Gorbaçov, Mihail 163, 164
Göle, Nilüfer 176
Guillermit, Louis 183

Habermas, Jürgen 28, 162, 204, 228, 250
Haeckel, Ernst 230
Haudricourt, André 220-222
Hayek, Friedrich von August 163
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 238, 240, 241
Heidegger, Martin 30, 34, 37, 39, 183
Herakleitos 37, 38
Herder, Johann Gottfried 238
Herkül 224
Heusch, Luc de 175
Hilferding, Rudolf 205
Hitler, Adolf 77
Hjelmslev, Louis 55, 180
Hobbes, Thomas 10, 22-24, 29, 50, 184, 185, 208, 213, 217
Hobson, John Atkinson 205
Husserl, Edmund 67
Hyppolite, Jean 216
Hz. Muhammed 115

İbn Sinan el-Hafâcî 250
İbn-i Haldun 175, 241
İmam Humeyni 92, 131, 141
İnönü, Erdal 101

Jakobson, Roman 51-54, 60, 61, 69, 79, 155, 156
Jaurès, Jean 205
Jung, Carl Gustav 78
Jünger, Ernst 25

Kabadayı, İhsan 122
Kabibay, Orhan 122
Kafka, Franz 75, 163
Kant, Immanuel 30, 61, 71
Kaplan, Cemalettin 11, 108, 109, 124, 133, 140
Kaplan, Mustafa 122
Karan, Muzaffer 122
Kautsky, Karl 205
Kısakürek, Necip Fazıl 131
Kissinger, Henry 23
Köker, Levent 103
Kristeva, Julia 33, 36, 179, 181, 227, 242, 251
Kuhn, Thomas Samuel 210
Kumbaracıbaşı, Onur 147

Labov, William 52, 67, 186
Lacan, Jacques 51, 77, 78, 180, 194, 196
Ladurie, Le Roy 239
Laplanche, Jean 214
Le Bon, Gustave 207
Leibniz, Gottfried 218, 228, 231-233, 252
Lenin, Vladimir İlyiç Ulyanov 83, 84, 205
Leroi-Gourhan, André 85, 200
Lessing, Gotthold Ephraim 238
Lévi-Strauss, Claude 51, 54, 83, 191, 192, 196, 209, 236-239
Levin, Moshe 163
Lorenz, Edward 210, 211
Lukretius 181
Lyotard, Jean-François 228, 247

Mably, Abbé 39
Machiavelli, Niccolo 208
Magnes, Diocles 182
Mahmut, Edip Kemal 143
Malinowski, Bronislaw 190
Mandelbrot, Benoit 210
Mann, Thomas 230
Mannheim, Karl 26
Marcus Aurelius 82, 178, 182
Marshall, Lorna 189, 194
Marx, Karl 71, 238
Mauss, Marcel 66, 67, 189, 194, 237
May, S. 211, 212
Medvedev 70, 217
Mehmet Zahid Efendi 120
Meillet, Antoine 236
Mies, Ludwig van der Rohe 201, 243
Moore 153
Moscovici, Serge 231
Mumcu, Uğur 87, 109, 114, 140, 146, 147
Mumford, Lewis 193, 203
Musa bin Meymun 49, 177
Mussolini, Benito 80

Napolyon 184
Needham, Joseph 222
Negri, Antonio 43
Newton, Isaac 173, 212
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 14, 31, 74, 229, 238, 239

Orwell, George 163, 164

Özal, Korkut 94, 99, 166
Özal, Turgut 25, 27, 94, 96, 97, 103, 114, 166-173
Özdaş, Muzaffer 122

Parmenides 38, 41
Pascal, Blaise 173, 227, 251
Petitot, Jean 210
Pfersich, Jacob 124
Pindaros 40
Platon 30, 35, 36, 38, 39, 72, 81, 160, 178, 180-182, 213
Poincaré, Henri 210
Pontalis, Jean-Bertrand 214

Ricoeur, Paul 34
Rousseau, Jean-Jacques 74, 185
Roux, Jean-Paul 166

Roy, Olivier 159

Sahlins, Marshall 194
Saint-Hilaire, Geoffroy 204
Sartre, Jean-Paul 39, 55, 83
Searle, John 53, 58
Seneca 82
Serres, Michel 218
Simmel, Georg 230
Smale, Stephen 210
Sokrates 30, 37, 40
Solmazer, İrfan 122
Spengler, Oswald 62, 229
Spinoza, Baruch 9, 43-51, 64, 68, 71, 73, 78, 81, 153, 162, 177, 208, 213, 217, 228, 230, 232-234, 252
Stalin, Joseph 79, 81, 206
Strauss, Leo 163
Sultan Galiyev 206

Şaylan, Gencay 87, 113

Tahtakılıç, Ahmet 121
Tarde, Gabriel 30, 207, 230, 231
Taşer, Dündar 122
Thorn, René 210, 232
Thukydides 23
Troçki, Lev 206
Türkeş, Alparslan 121-124

van Gennep, Arnold 194
Vendryès, Joseph 236
Vergin, Nur 124, 125
Vernant, Jean-Pierre 36, 157, 204, 222, 223, 242
Veyne, Paul 239
Virilio, Paul 9, 80, 171, 202-204, 253
Voloshinov, Valentin Nikolayeviç 52, 53, 57, 217-219
von Frisch, Karl 56

Weber, Max 238, 239
Wiener, Norbert 53

Yeltsin, Boris 164
Yorke, James 210, 211, 232
Yüce, Uğur 101

Zeybek, Namık Kemal 104
Zinovyev, Alexander 163

Kavram Dizini

12 Eylül 87, 88, 120, 124, 166

Akıncılar 95
Aletheia 37
Alman Federal İşçi Birliği 123
Alman Okulu 67
Anavatan Partisi 91, 93, 94, 96, 97, 104, 105
anlamak (*verstehen*) 217
antropoloji 19, 174, 236, 244
arabuluculuk 23
artıkbilgi (*redundant*) 54
asimptotik 27
Asr-ı Saadet 27
Atatürkçülük 89
Aufhebung [içererek aşma] 34
Avrupa Demokratik Ülkücü Dernekleri Konfederasyonu 123
Ayasofya 103-105, 134
Aydınlanma 11, 14, 26, 220, 228, 235, 252

Baas 90, 113, 136, 138, 142, 185
Barış 21-25, 28, 155, 184, 187, 241
Barok 231-233
bastırma (*Verdrängung*) 214, 240
başörtüsü 176
Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği 127
Bauhaus 187, 201, 243
beden 57, 72-77, 145, 174, 191, 193, 196, 197, 199, 200, 213, 232-234, 244
bengi dönüş 156
bilinçdışı 78, 195, 214-216
Bin Bella 137
Birinci Enternasyonal 83
boş söz 28, 42, 78
Bulgaristan Türkleri 126
bumerang etkisi 87, 95
Buşman 189

Cambrai Komünü 202
Cevher 233
Cihad 95, 141, 153, 158, 165
Clinamen 181, 233
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 90, 119, 168
Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) 121

Çin 196, 219, 221, 248
Çinli kimlik 222

Darwincilik 129, 135
démarche [siyasi atılım] 120
Demokrat Parti (DP) 90, 124
Dev-Genç 122
Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) 96, 146
devrim 34, 35, 39, 51, 58, 91, 122, 131, 136, 137, 144, 159, 160, 180, 185, 202, 220, 236, 241
dianoia 35, 36, 72
die totale Mobilmachung [topyekûn seferberlik] 25, 77, 81
diegesis (anlatı) 38
différance 233
dil oyunları 35, 82
dil sosyolojisi 26
dilbilim 17, 19, 33-36, 39, 40, 42, 47, 50-52, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 67, 70-72, 78, 80, 81, 156, 175, 177, 180-182, 209, 214, 216-219, 236, 240, 244, 249, 253
dindarlık 15, 78, 79
DİSK 122
diyalektik 30, 31, 36, 37, 46, 239
diyalogcular 51
diyalojik tahayyül 217
diyalojizm 71, 217
dolaylı söylem 57, 69
doxa 30, 35, 36, 160, 162, 182
dromokratik 253
düzsöz 62

edimsöz 59, 60, 62, 63, 66, 76, 77, 85, 153, 154, 250, 253
edimsöz edim 29, 62, 79, 153
emperyalizm 92, 115, 205, 206
Epikürcüler (atomcular) 181, 233
episteme 30, 36, 160, 162, 234, 235, 252
Esir Türkleri Kurtarma Ordusu (ETKO) 128
Etika 162
etkisöz 62, 153, 160, 247
etkisöz edimleri [perlocutory acts] 62
etnoloji 51, 184
ev 10, 21, 203, 240, 242, 243

fasihat 251
faşizm 80, 229
filoloji 177, 180, 236
filolojik analiz 224
fluctuatio animi 208
fonetik 54
formalizm 236

gönderge (*referent*) 55
gösterge (*semeion*) 36, 178, 180
gösteri toplumu 204

hakikat-değerleri 45, 47, 247, 248
Haussmann Projesi 202
hediye 66, 71, 76, 189, 190, 192, 197, 199, 237
hermenötik 40, 43, 44, 47, 67, 177, 186
Hıristiyanlık 241
Hindi-çin 221
Hint-Avrupa 165, 166, 168, 223-227
Hizb-ul Tahrir 142-145
Hizbullah 139-142, 146
Hobbesçu siyaset 24
hoşgörü 13, 26, 27
hukuk edimi 64-66, 72
hukuki eylem 64
Hun avcılar 39
Hun hikâyeleri 55, 58
Huzur İslâm'da 11, 24, 28, 149-151, 153
Huzur söylemi 10, 22, 24, 25, 29, 151, 152

Işıkçılar 132, 134

ilahiyat 147, 226
ilkel sermaye birikimi 238
İncil 42, 44, 45, 49, 51, 68, 78, 227
interpretóse [yorumlama] 177
İran 92, 93, 99, 108, 109, 112, 115, 124, 136-140, 142, 146, 159, 185, 225
İran İslâm Devrimi 89, 91, 92, 97, 112, 139, 140, 158, 185
irtica 11, 102, 113, 159, 160, 185
İsa'nın Çilesi 76
İsis Kültü 241

İslâmcı canlanış 92, 94
İslâmcı hareket 17, 87-89, 92, 94, 95, 97, 100, 105, 110, 120, 124, 185
İslâmcı terörizm 99, 146
İslâmcılık 11-13, 25, 89, 90, 92, 94, 97, 99, 106, 109, 116, 124, 128, 133, 136, 138, 139, 142, 157-159
İslâmi Devlet 113, 135, 136, 142, 143

Japon evleri 201

Kampfplatz 80
kamuoyu 25, 27, 88, 89, 93, 101, 104, 109, 113, 132, 184, 207
kamusal 23, 36, 97, 106, 132, 133, 143, 145, 158, 174-176, 204, 205, 213, 235, 241, 243-245, 249, 250, 252
kaos teorisi 209-211, 232, 234
kapitalizm 10, 15, 25, 28, 92, 111-114, 119, 171, 186, 187, 199, 204-206, 242, 248
Kartezyen 80, 220, 227, 251
Kemalizm 89, 107
kendine gönderen (*self-referential*) 61
kent hakkı 204, 243
Kızıl Ordu 164
kimlik 9, 10, 30, 31, 68, 74, 98, 121, 125-127, 184, 205, 209, 210, 219, 222, 239, 253
kimlik oluşumu 9, 29, 209, 242
kitle 50, 79, 80, 83, 89, 124, 125, 134, 138, 169, 202-204, 207, 208, 212, 213, 221, 229, 230, 232
kitle davranışı 207, 208
kitsch 202
Kleisthenes Reformu 249
kolektif fail 67-69, 72, 74, 76, 77, 79, 152, 154, 155, 248
komünizm 111, 113, 127
konuşma hakkı 37
köktencilik 11, 97, 228
Kula gizemi 197
Kula kodlaması 197
Kula mübadelesi 190, 192
Kur'an 27, 104, 107, 108, 111, 130, 134, 135, 250, 251
Kutsal Kitap 43, 46-50, 177, 250
küfretme 40, 42, 43
küfür 40-42, 169

laiklik 87, 89, 94, 96, 145, 185
Langages Totalitaires 187
langue [dil] 51, 52, 67, 236
Legalistler 25
Leningrad Okulu 51
liberalizm 26, 113, 114, 157, 164, 168, 229, 254
Logos 34-41, 50, 78, 178, 179, 213, 227, 233, 235, 251, 252
lumen naturale 45, 46

Mahabharat 224
Malezya 221
malumat (*information*) 54
Marksizm 27, 218
mekik diplomasisi 23
mesaj 13, 33, 53, 54, 56, 68, 69, 70, 85, 95, 105, 117, 128, 133, 153, 170, 237, 248, 253
metamorphose [dönüşüm] 81
mikrokozmos 183, 250
Milli Güvenlik Konseyi 87
Milli Selamet Partisi (MSP) 88, 95-97, 108, 110, 114, 116-121, 133, 166
Milliyetçi Çalışma Partisi 111, 124, 133
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 120-123, 128, 134
Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu 122
mimarlık202, 203
mimesis (taklit) 38
MİT 123
Mitraizm 241
modern diplomasi 205
modern İslâm 15
modernite 22, 50
modernizm 26, 132, 227, 251
muhafazakâr 80, 96, 99, 166, 167
mübadele 28, 189-193, 195-200, 237

Nakşibendi 11, 27, 91, 95, 96, 105, 106, 110, 120, 130, 166

Nasırcılık 137
Nazi rejimi 79
Neolitik 220
Nurculuk 107

olumsuzlama sembolü 216
Ortadoğu 92, 94, 114, 127, 131, 138, 139
Osmanlı İmparatorluğu 90, 95, 98, 104, 106, 107, 115, 117, 135

Öteki 216, 218, 219, 242
Özal Vizyonu 166, 167

paideia [eğitim] 37, 38
panteizm 73
parole [konuşma] 51, 52, 61, 236
Pax 22, 27, 155
Polis 23,36-38, 82, 199, 204, 242
post-modern durum 204
postmodernizm 25
post-yapısalcılık 35, 36, 228
potentia 47, 64
potestas 64, 191
potlaç 66, 197
pozitivizm 26
pragmatik 27, 40, 67, 149-151, 154, 155, 169-171, 184, 248
pragmatik [edimbilim] 58
pre-Sokratikler 37

Rabıta 92, 143, 145, 146
Refah Partisi (RP) 93, 101, 110, 117, 118, 124, 133, 138
Requiem Mass 156
retorik 37, 42, 82, 160, 251
rites de passage [geçiş ayinleri] 74
ritüel 65, 74, 194-196, 220, 226
Roma 65, 82, 155, 161, 162, 178, 181, 191, 203, 224, 226, 227, 241

sade yaşam 21
Sapir-Whorf hipotezini 34
savaş hali 22-24, 184, 185
semantik 21, 24, 28, 29, 54, 60, 84, 149-152, 155, 158, 162, 164, 186, 206, 208, 240
semiyotik 21, 24, 28, 29, 33, 36, 58, 70, 85, 150-152, 154-157, 163, 174-176, 178-184, 186, 187, 202, 205, 227, 235, 242-244, 251, 252
sessizlik 94, 161, 216
Shatapatha Brahmana 156
shinshin modeli 243
sibernetik 53
Sino-Sovyet çatışması 206
sivil toplum 97, 98, 100, 103
Solon reformu 249
sosyalizm 25, 26, 113, 163, 187, 206, 229, 230
söz edimleri (*speech acts*) 59
sözdizim 28, 60, 149-151, 186
sözleşme 12, 14, 65, 74, 76, 229, 233
SSCB 84, 92, 115, 122, 126, 127, 163-165, 206, 209, 217
Stoacılık 35, 36, 71-73, 75, 81, 82, 178-183, 188, 250
Süleymancılar 111, 133
Sünni 105, 111, 135, 142, 185

şeriat 12, 90, 91, 98, 107, 109, 112, 114, 133, 136, 137, 143-145, 159
Şii 111, 135, 137, 141, 142
şiirsel dil 33

tahayyül 44, 45, 47, 48, 50, 161, 162, 217, 218
Tanrı kelamı 26, 50
telegrafik mesaj modeli 53
TİP 122
toplum sözleşmesi 74
toplumsal dilbilim (*sociolinguist*) 52
toplumsal olgu 66, 232
toptan toplumsal olgu 66, 74, 190, 197
Tractatus Theologico-Politicus (TTP) 43-50, 81, 162, 177, 208
Turancılık 121
türban 93, 100-102, 109, 130
türban meselesi 91, 93, 101, 102

unheimlich (tekinsiz) 240-242

Ülkü Ocakları 122
Ülkü Yolu Derneği 122
Ülkücü Gençlik Derneği (ÜGD) 122

Vahdet 112
Vahiy 45, 47, 162, 178
Varşova Paktı 92, 126
Verneinung [olumsuzlama] 214, 215
Video 133, 201
Videosfer 201
Vizyon 166, 167, 169, 171, 172
Völkisch [etnik] 82

Weimar Cumhuriyeti 80, 187

yaban düşünce 54, 237
yabancı sözcük 176, 218
Yafes dili 218
Yahudi 44, 156, 165, 177, 178, 216, 222
yapısal dilbilim 34, 54
yapısalcılık 235, 236
Yeni Düzen 163, 164, 168, 169, 187, 249
Yeni Kaledonya 221
Yunan 22, 23, 30, 37, 38, 161, 178, 180, 185, 222, 223, 240-242, 249

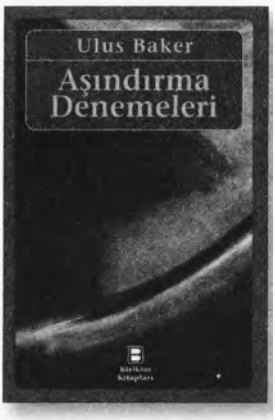
zayıf düşünce 14, 247
Zerdüştlük 241

İletişim'den

ULUS BAKER

Aşındırma Denemeleri

255 sayfa



Ulus Baker'in yazılarının, Orhan Koçak'ın kitaba yazdığı arkasözden de anlaşılabileceği gibi, daha çok üslupla, ele alma biçimiyle, "ruh hali"yle ilgili bir yanı var. Ama bir de analitik bir yanı var bu yazıların – sadece "literatürü bilme"yle değil daha çok zekâyla ilgisi olan, yaratıcı, özgün analitik kıvılcımlar çaktıran bir yanı... "Akademik" yazında da, "politik" yazında da, "gazeteci yazılarında" da pek nadir bulunan bir yan bu. Onun için "Ulus Baker yazısı" deniliyor! O analitik potansiyel, genellikle aşındırarak gerçekleştiriyor kendini. Yerleşik kabulleri, kalıp-argümanları, söz alışkanlıklarını, kuramsal "töre"yi aşındırarak...

Bu kitapta göz önündeki birçok konuyla ilgili aşındırma denemesi yer alıyor: Kapitalizmin "doğası" ya da işleyiş mantığı... Psikanaliz kuramı... İslâmcılık... Milliyetçilik... Marksizm ve Marx'ın kuramı... Sol Hareket, ÖDP...

ULUS BAKER

Kanaatlerden İmajlara

Duygular Sosyolojisine Doğru

357 sayfa



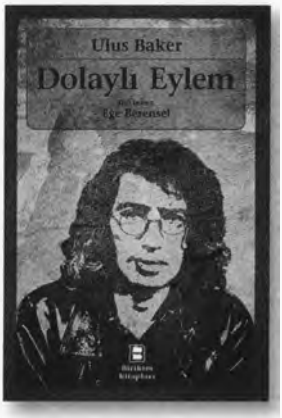
Bu inceleme toplumsal bilimlerle belgesel filmcilik arasında mümkün bir birleşmenin boyutlarını tartışıyor. Bunun ön şartlarından birinin hâlihazırdaki "kanaatler sosyolojisinin" bir eleştirisi olması gerektiğine inanıyoruz. Bu yalnızca sıradan toplumsal araştırma pratiğine yönelik bir eleştiri değil, yorumcu-epistemolojik tarza ve toplumbilimsel yaklaşımların "metin" ve "kanaat" etrafındaki epistemolojik düğümlenişine yönelik bir eleştiridir. Spinoza'nın "duygular öğretisi" bu noktada bizim için merkezi bir öneme sahip: duygular sosyolojisi kendi başına bir epistemik alan olmaktan çok, adanmış olduğu alanda bir praksis oluşturmaya çabalamalı. Bu praksisi nihai olarak Dziga Vertov'un sine-göz ve sine-hakikat yaklaşımında,çağdaş video alanında ise Jean-Luc Godard'ın videoyu bir "düşünme cihazına"dönüştürmeyi amaçlayan yaklaşımlarında görüyoruz.

– Ulus Baker

İletişim'den

ULUS BAKER
Dolaylı Eylem

Derleyen EGE BARANSEL • 488 sayfa



Ulus Baker "Yazı"sını, akışları, kazaları, olayları biriktiren, gösteren, kaydeden bir "Dolaylı Eylem" makinesi olarak kuruyor: "Yazmak iletişim kurmak değil direnmektir." Aralıklı ve süreksiz figürlerin makinemsi düzenekleriyle kesilen sürekli içerik ve ifade akışları sistemi olarak yazı... F-Tipi'nden, ölüm oruçlarına, 11 Eylül'den muhafazakârlığa, dilin totaliterliğinden aileye. yazı makinesini çalıştırıyor.

Dolaylı Eylem, üç bölümden oluşuyor: Eylem Felsefesi [Akışlar], Arıza Felsefesi [Kazalar], Olay Felsefesi [Olaylar].

ULUS BAKER

Beyin Ekran

Derleyen EGE BARANSEL • 364 sayfa



Ulus Baker, sinemanın öykü ve enformasyon sunma yönünü değil düşünme ve tahayyül etme yetisinin yani düşünce-imajının, montaj-düşüncenin yaratım olanaklarını araştırdı. Beyin Ekran üç bölümden oluşuyor: Minör-düşünce: Zaman-imaj ya da Video-imaj: Godard, Bresson, Tarkovski; Montaj-düşünce: Şok-imaj: Eisenstein, Güney, Lanzman; Aralık-düşünce: Rizom-İmaj: Vertov.

Beyin Ekran, Baker'in sinema yazılarının bir montajıdır, onun deyişiyle "düşünen" bir kitaptır.

"Karşılaştığımız bu 'politik' İslâm belki 'iktidara' bile gelebilir. Ama gerçek anlamda toplumsal yaşantıyı dönüştürme yetisine sahip değildir. Bunun temel nedeni ise, İslâmi projelerin İslâm'dan ve tek tanrıcı dinlerden bile önce toplumsal yaşama içkin olarak bulunan bir 'heteroloji' bilgisine sahip olmamaları, hattâ ifade edildikleri yerde onlara katlanamamalarıdır. 'Bizim iktidarımızda her görüş kendini ifade edebilecek' düzleminde verilen bir söz, İslâm'ın 'otokton', dolaysız bir vaadi olmaktan çok, siyasal güç istemi içinde, 'bükemediğin eli öp' misali rıza göstermek zorunda kaldığı bir 'görüş bildirme' sözüdür."

Ulus Baker'in yüksek lisans çalışması olan bu küçük kitap, onun sonraki metinlerinde izlediği teorik hatların ipuçlarını içeriyor: Deleuze ve Guattari'nin rizomatik kavrayışı, Spinoza'nın yorumsamacı teolojisi, Virilio'nun hız ve hareket kavramı, kanaat toplumu vb...

Çalışmanın doğrudan konusu ise İslâmcı söylemdir. Ulus Baker, özellikle dinî söylemin modern kanaat diline dönüşmesine ve kanaatlerle kimliklerin "kurulum" süreçlerine bakıyor. İslâmcılığın kapitalizme ahlâkî muhalefet söylemi ile onunla "iyi geçinme" performansı arasındaki uyuma eğiliyor.

Bir yandan da, İslamcılıkla ilgili kullanılagelen kavramların hepsine çelme takıyor Ulus Baker, onu yorumlamaya dönük kavramsal çerçeveleri sorguluyor.

Olanca canlılığıyla, "genç" bir Ulus Baker metni.

THG
0187929
SIA

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3011-1
9 789750 530111
KDV'DEN MUAFTIR